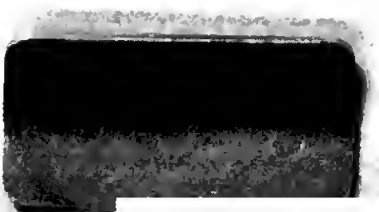
XXIV
D
98

BIBLIOTECA NAZ.
Vittorio Emanuele III
XXIV
D
98
NAPOLI



Geschichte

der

Philosophie seit Kant.

Von

Dr. Chr. J. Braniß.

Erster Theil.

Einleitung,

enthaltend eine Uebersicht der philosophischen Entwicklung in der alten und mittleren Zeit.

Breslau,
im Verlage bei Josef Max und Komp.

1842.

Ueberſicht

des

Entwicklungsganges der Philoſophie

in der alten und mittleren Zeit.

Von

Dr. Chr. J. Braniß.

Breslau,
im Verlage bei Joſef Max und Komp.

1842.

BIBLIOTECA NAZIONALE

Einleitung.

I.

Standpunkt der Auffassung.

Zwei große Gestaltungsperioden, die eine in der antiken Welt, die andere im Mittelalter, hatte die Philosophie durchlaufen, als sie mit Baco und Carteſius ihre dritte begann, deren Ziel, wiewohl unbewußt verfolgt, kein anderes ſein konnte, als die Verſöhnung der in ihren Grundideen einander entgegengeſetzten beiden früheren. Dieſe dritte Periode ſelbſt, welche in Lockes ſenſualiſtiſcher und Wolfs rationaliſtiſcher Schule bereits einen einſeitigen, und eben deßwegen in ſich ſelbſt unbefriedigenden Abſchluß erreicht hatte, ward durch Kant eines tieferen Ausgangspunktes, und mit demſelben neuer und höherer Entwicklung theilhaft, deren ausführliche Darſtellung die Aufgabe der folgenden Blätter bilden wird.

Zu tieferer Verſtändniß der mit Kant beginnenden ſpeculativen Richtung iſt erforderlich, nicht blos ihren Zuſammenhang mit den ihr unmittelbar vorangehenden Momenten der dritten philoſophiſchen Entwicklungsperiode zu erkennen, ſondern auch die Idee und weltgeſchichtliche Bedeutung der beiden früheren bereits abgeſchloſſenen Perioden, deren Vermittlung ja die dritte überhaupt ſein ſoll, in beſtimmten, das Weſentliche ausdrückenden Zügen dem Bewußtſein zu vergegenwärtigen. Es iſt ſchon bemerkt worden, daß dieſe Perioden rückſichtlich der in ihnen zur Geſtalt gelangten Idee ſich entgegengeſetzt verhalten; wie nun ihr

Inhalt überhaupt kein zufälliger sein kann, so muß auch der in ihnen sich aussprechende Gegensatz in dem Wesen des erkennenden Menschengeistes seinen Grund haben, es müssen diesem Geiste selbst zwei entgegengesetzte Ideen immanent sein, deren Entfaltung zu einem gedoppelten concreten Wissen sich in jenen zwei Perioden darstellt. Behufs der hier zu liefernden Charakteristik der Perioden ist es daher vor Allem nöthig, den ihnen zu Grunde liegenden Ideengegensatz in dem Wesen des menschlichen Geistes aufzuzeigen, wobei es sich jedoch von selbst versteht, daß dieß nur ganz assertorisch und ohne wissenschaftliche Rechtfertigung geschehen könne; denn einer historischen Darstellung soll es zwar darauf ankommen, nicht blos das Thatsächliche zu enthalten, sondern auch die Idee, die es durchdringt und zu einem Vernünftigen macht, auszusprechen, die Nothwendigkeit der Idee selbst aber nachzuweisen muß sie der speculativen Wissenschaft überlassen.

Wenn gesagt wird, es sei dem Geist eine Idee immanent, so heißt dieß zunächst so viel als, sie sei nicht von Außenher an ihn gelangt, sondern er habe einen ursprünglichen Besitz an ihr. Nun besitzt der Geist überhaupt etwas nur insofern, als er sich selbst besitzt, alles *Haben* ruht in ihm auf seinem Selbstbewußtsein, und man kann z. B. von dem bewußtlos schauenden oder fühlenden Geist nicht sagen, er habe Anschauungen, Gefühle, sondern nur, er sei ein mehrfach determinirtes Schauen oder Fühlen. Ein *ursprünglicher* Besitz des Geistes kann daher in näherer Bestimmung nur dasjenige sein, was er *kraft* seines Selbstbewußtseins und allein vermöge der Entwicklung desselben, ohne Mitwirkung einer sonstigen Potenz besitzt, mit einem Worte nur dasjenige, was zum wesentlichen *Inhalt seines Selbstbewußtseins* gehört. Zu diesem Inhalt gehört jedoch nur was der Geist *ist*; denn nur *sich* hat der Geist in seinem

Selbstbewußtsein, folglich ist jeder ursprüngliche Besitz desselben ein Moment dessen, was er ist. Eine dem Geiste immanente Idee ist demnach nichts von ihm verschiedenes, sondern wesentlich er selbst, und die hier zunächst vorliegende Aufgabe, den Ideengegensatz der beiden ersten philosophischen Entwickelungsperioden im Geiste nachzuweisen, fordert daher nicht etwa gewisse Grundgedanken, oder Grundanschauungen, die der Geist hat, anzugeben, sondern eine bestimmte, in sich entgegengesetzte Wesenheit, die der Geist an sich selber ist, auszusprechen.

Die Lösung der Aufgabe selbst, an welche nach dieser Bevorwortung ohne Weiteres zu gehen ist, hat ihren allgemeinsten Ausdruck in folgendem Satze: der menschliche Geist ist 1) die Idee der sich wissenden Natur und 2) die Idee des absoluten Geistes oder Gottes.

Ehe dieser Satz noch die Erläuterung empfängt, deren er für den gegenwärtigen Zweck bedarf, stellt sich schon von selbst heraus, daß der menschliche Geist doch nicht bloß die darin ausgesprochene doppelte Idee sein könne; er ist ja auch der Geist des einzelnen Menschen, und als solcher unterscheidet er sich in seinem Selbstbewußtsein unmittelbar sowohl von der Natur als auch von Gott. Von dieser einzelnen Ichheit nun, in welcher er sich zunächst besitzt, ist er gleichfalls an sich selber die Idee: wir drücken daher sein Wesen vollständig aus, indem wir ihn als die dreifache Idee der Subjectivität, des Natur-Selbstbewußtseins und des absoluten Geistes bezeichnen. Jetzt zur Erläuterung dieses Ausdrucks:

Erstens. Um bei dem Bekanntesten anzufangen, so ist der Geist Idee der einzelnen Ichheit oder Subjektivität, inwiefern er deren reale Möglichkeit ist. Der einfache Begriff des Geistes ist nämlich der eines Wesens, dessen Wirklichkeit seine That ist, das daher an sich selbst die Möglichkeit dessen ist, was

es in seiner Wirklichkeit manifestirt, und zwar nicht etwa nur die logische sondern die reale Möglichkeit, nämlich die positive Macht sich zu verwirklichen. Als diese thatkräftige Möglichkeit nenne ich den Geist die Idee dessen, was er in seiner Wirklichkeit ist, und so ist er auch die Idee seiner Subjectivität. In dem bewußtlos gebornen Menschen tritt der Geist zunächst nur als diese Idee ins Dasein, mit der Geburt des Menschen beginnt aber unmittelbar die Entwickelung zum Selbstbewußtsein und eben hierin das Sichverwirklichen der Idee, oder das selbstthätige Uebergehen des Geistes aus seiner Möglichkeit zur Wirklichkeit, aus seinem bloßen Dasein zur Selbstaffirmation dieses Daseins, kraft welcher er einzelnes Ich, oder Subject ist.

Zweitens. Was die Behauptung, daß der menschliche Geist die Idee der sich wissenden Natur sei, betrifft, so darf zu ihrer Erläuterung als bekannt und zugestanden vorausgesetzt werden, daß der Mensch als Product der schöpferischen Natur, auf einer bestimmten Stufe der Naturwesen sich befindet, die viele andre Stufen zur Voraussetzung hat, und daß diese anderen sich zu ihr als Entwickelungsmomente verhalten. Wenn nun die den Menschen vor allen untergeordneten Naturwesen auszeichnende Eigenthümlichkeit eben im Selbstbewußtsein besteht, so liegt hierin unmittelbar die Aussage, daß die Bewegung der schaffenden Thätigkeit durch sämmtliche Naturstufen bis zum Menschen eine Entwickelung der Natur zum Bewußtsein sei, daß also der menschliche Geist in seiner Selbstverwirklichung nicht bloß seine einzelne Ichheit, sondern auch das Selbstbewußtsein der gesammten Natur vollbringt, mithin an sich selber nächst der Idee des Subjectes auch die Idee der sich wissenden Natur sei.

Hierbei stellt sich sofort folgender wichtige Unterschied heraus. Die beiden Thätigkeiten des Geistes, sich als diese gedoppelte Idee zu verwirklichen, beginnen nämlich zwar mit der

Geburt des Menschen, vollenden sich aber nicht gleichzeitig, die Entwickelung des Geistes zu subjectivem Selbstbewußtsein ist schnell vollbracht: aber damit ist nur ein gegenständliches Bewußtsein der Natur vorhanden; das Subject weiß nämlich niemals allein seine einfache Ichheit, sondern immer zugleich Andres ihm gegenständliches außer sich, und insofern ist in seinem Sichwissen unmittelbar auch die Natur gewußt. Aber sie ist auch blos eine gewußte, noch nicht die sich wissende; daher ist der menschliche Geist, auch wenn er sich schon zum Subject verwirklichet hat, immer noch erst die Idee des Natur-Selbstbewußtseins, und seine Thätigkeit geht über die von ihm vollbrachte Subjectivität, als in welcher seine Wirklichkeit sein ganzes Wesen noch nicht ausspricht, hinaus und in die viel tiefere Arbeit ein, das universelle Selbstbewußtsein der natürlichen Welt zu constituiren. Nur das erste Moment dieser Arbeit ist mit der Subjectivität zugleich realisirt; es weiß der subjective Geist seinen organischen Leib nicht blos mit sich verbunden, sondern in ungeschiedener Einheit mit sich, ja zunächst und unmittelbar geradezu als sich selbst, und wie sehr auch die Verstandesentwicklung des Menschen ihn zur Unterscheidung zwischen Geist und Leib drängt, so vermag diese Unterscheidung doch das tiefe Lebensgefühl, welches ihre Einheit festhält, nicht aufzuheben. In soweit nun der subjective Geist sich zugleich als Naturleib weiß, ist die Natur in ihm nicht blos gewußt, sondern sich wissend; inwiefern aber jener Leib nur einzelnes Naturmoment ist, und nicht die universelle Natur an sich ausdrückt, ist diese noch nicht im Subjecte sich wissend, und jenes vorhandene singuläre Sichwissen derselben ist nur der Impuls, welcher den Geist über seine subjective Einzelheit hinaustreibt, und nur der Anfang seiner durch Jahrtausende gehenden Arbeit, sich zum Geist des universellen Naturleibes zu constituiren, und so als sich wissende Natur wirklich zu sein.

Diese Arbeit tritt in der Weltgeschichte als ein großes Element ihres Inhalts hervor, und wie sie in der Subjectivität des Menschengeistes ihren Ausgangspunkt hat, so bleibt das Subject auch ihr Träger. Gleichwohl ist der in ihr thätige Geist nicht der des einzelnen Menschen, sondern des Menschen überhaupt, die singuläre Ichheit ist in ihr das unwesentliche, und eine universelle Ichheit wird gefordert. Daher stellt sie sich als die gemeinsame Wirksamkeit aller Subjekte, als die werdende Gesammtthat der nach einander in der Zeit auftretenden Generationen dar; sie selbst ist das Band dieser Generationen, welches dieselben mit einander, und ebenso die Subjecte einer jeden unter sich verknüpft, und der in ihr sich selbst realisirende Geist, das bewußtvolle subjective Leben der Menschen als eine bewußtlos treibende Macht durchdringend, wirkt in demselben als plastische Kraft, und bildet es zum Organismus eines allgemeinen Geisteslebens, eben so wie er vor dem Dasein des Menschen als productive Naturmacht in den Stoff versenkt, denselben von Gestalt zu Gestalt immer mehr zum Organ des subjectiven Geistes verklärte und eben hiermit selbst zu geistigem Dasein gelangte. Doch ist ja seine Arbeit ein Ringen nach Selbstbewußtsein, dessen Träger die Subjecte eben so sein müssen, wie sie die Organe seines Werdens sind. Je weiter daher die Geschichte fortschreitet, und jemehr mithin der in ihr sich offenbarende Geist aus der Bewußtlosigkeit zum Selbstbewußtsein übergeht, desto mehr verschwindet die Differenz zwischen dem subjectiven und dem allgemeinen Menschengeist; und wenn in der Kindheit der Geschichte deren geistige Formationen wie aus einem höheren Naturinstinkte hervorgehen, oder vermöge der Leitung einer übermenschlichen Intelligenz zu Stande zu kommen scheinen, so wird in den späteren Generationen die geschichtliche That immermehr zur bewußtgewollten des Individuums, und ebenso dringt die

Subjectivität ihre Willkühr mannichfach in die geschichtliche Bewegung trübt und verdunkelt sie. In allem Gewirre sich kreuzender partikulärer Interessen geht gleichwohl der allgemeine Geist unaufhaltsam zu seinem Ziele fort, und erreicht dasselbe in der Durchdringung des individuellen und allgemeinen Selbstbewußtseins, in welcher das Subject sich selbst zugleich als universellen Naturgeist weiß, und so die Idee des Natur-Selbstbewußtseins als verwirklichet an sich darstellt.

Drittens. In Bezug auf die oben angegebene dritte Bestimmung, daß der menschliche Geist die Idee des absoluten Geistes sei, bemerken wir zuvörderst, daß sie auch im populären Bewußtsein in sofern anerkannt wird, als man einstimmig den Unterschied zwischen Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft festhält, und während in dem sinnlichen Wesen des Menschen sein unmittelbarer Zusammenhang mit der Natur, im verständigen Verhalten desselben das Gebiet seiner Subjectivität erblickt wird, man die Vernunft dahingegen als seine ihm wesentliche Beziehung zu einem über dem Natürlichen und Subjectiven hinausliegenden Unendlichen, Absoluten oder Göttlichen bezeichnet, auch geradezu behauptet, daß die Vernunft etwas Gottverwandtes in dem Menschen, ein göttliches Element in ihm sei. Schärfer noch spricht das christliche Bewußtsein die nämliche Ansicht aus, indem es den Menschen, sofern er Vernunftwesen ist, das göttliche Ebenbild nennt, und so recht eigentlich als die Idea Gottes in der Welt anerkennt.

Näher indeß auf den Begriff der Sache eingehend, bestimmen wir vor Allem den Unterschied zwischen dem absoluten und dem menschlichen Geist durch die Angabe, daß der absolute Geist als der schlechthin voraussetzungslose gedacht wird, während der menschliche auf einer Voraussetzung ruht. Zwar sofern es zum Wesen des Geistes überhaupt gehört, Position seiner selbst zu

sein, ist wie der absolute, so auch der menschliche Geist Voraussetzung seiner selbst, und von dem einen wie von dem andern ist zu sagen, er setze sein Dasein. Aber beim menschlichen Geist ist dieses Setzen kein Hervorbringen des Daseins, sondern dessen Selbstbejahung, in welcher der Geist sich zwar verwirklichet, jenseits welcher er aber schon ein Dasein hat, das seine Möglichkeit ausdrückt; daher denn auch der Act des Menschen, darin er seiner selbst bewußt wird, sich gleichsehr als ein Setzen seines Daseins und als dessen Sich-Vorfinden, keinesweges aber als ein Hervorbringen desselben darstellt. Im Begriff des absoluten Geistes dagegen denken wir das Dasein selbst (nicht bloß dessen Affirmation) durch die Selbstposition gegeben. Gott muß als die erzeugende Macht seines Daseins gefaßt werden und geht dem Begriffe nach als diese Macht seiner Existenz voran; dem Begriffe nach, sagen wir, nicht etwa der Zeit nach, vielmehr ist mit der Macht zu existiren, deren Außerung, die Existenz, schlechthin simultan, jedes zeitliche Nacheinander somit ausgeschlossen, und nur im Begriffe Gottes stellt sich das Moment des Daseins als abhängig von dem der Position, mithin als secundäres dar, während die Position das absolut primäre Moment ist. Eben deßwegen ist das Dasein Gottes auch ein ewiges und nothwendiges; ewig: weil es der Effect der Macht Gottes sich selbst zu erzeugen ist; nothwendig: weil es aus dieser Macht, als aus seiner absoluten Möglichkeit unmittelbar folgt. Wogegen das Dasein des menschlichen Geistes weder der Ausdruck seiner eignen Macht, noch die Folge aus seiner Möglichkeit, also weder ewig noch nothwendig, sondern zeitlich und zufällig ist.

Ist so der Unterschied zwischen dem absoluten und dem menschlichen Geiste hervorgehoben, so stellt sich die Seite ihres Nichtverschiedenseins folgendermaßen heraus. Gottes Dasein

mußte, weil es durch die ihm immanente Macht der Selbstposition absolut bestimmt ist, als absolut nothwendiges anerkannt werden; jene immanente Macht selbst dagegen weiset auf keine andere bestimmende Potenz weiter zurück; was sie in ihrer Aeusserung determinirt, ist eben wiederum nur sie selbst, als einfaches Sichbestimmen; ihr Charakter ist daher nicht Nothwendigkeit oder absolute Bestimmtheit, sondern reine Selbstbestimmung oder Freiheit. Absolute Freiheit ist das schlechthin primitive Moment im Gottesbegriff, sie ist der Ausdruck des reinen Wesens Gottes; Nothwendigkeit ist nur das Prädicat des göttlichen Daseins und weiset als secundäres Moment auf die Freiheit zurück; denn nur darum ist Gottes Existenz eine nothwendige, weil sie das Product seiner absoluten Freiheit ist.

Vergleichen wir mit dem so erfaßten Charakter des göttlichen Wesens den menschlichen Geist, so ist uns an ihm bereits als das Wesentliche entgegengetreten, daß er sein Dasein, welches an sich allerdings ein gegebenes ist, kraft eines reinen Acts der Selbstaffirmation zu einem von ihm selbst gesetzten macht, und dann weiter auch alles, was mit diesem Dasein unmittelbar als ein Datum zusammenhängt, d. i. die Außenwelt, je mehr und mehr in ein seine wesentliche Selbstposition ausdrückendes Factum umwandelt. Eben deswegen mußte bei ihm zwischen Dasein und Wirklichkeit, welche im absoluten Geist schlechthin zusammenfallen, unterschieden werden, weil der blos als daseiend auftretende Mensch nicht der wirkliche ist, sondern erst durch seine ideelle Selbstposition wirklich wird. Dieser Act der Position kann nun nicht als eine Bestimmtheit seines gegebenen Daseins, nicht als eine an diesem in die Aeußerung tretende natürliche Qualität desselben begriffen werden. Er verhält sich vielmehr negativ zu der gegebenen Bestimmtheit dieses Daseins-

welche eben deſſen Natürlichkeit ausmacht, und iſt fortwährend darauf gerichtet, ſie aufzuheben und in Selbſtthat zu verwandeln. So iſt denn das reine Moment der Selbſtbejahung ein an dem natürlichen Daſein, nicht als deſſen Aeußerung, ſondern abſolut ſpontan hervorbrechender Act, und der in ihm ſeine Wirklichkeit vollbringende Geiſt tritt darin als ſich ſelbſt beſtimmend, und ſo als die freie Macht ſeiner Wirklichkeit auf. Freiheit alſo, der Charakter des göttlichen Weſens, iſt auch der Charakter des menſchlichen Geiſtes, und der ſeine Freiheit bethätigende Menſch erweiſt ſich als die in der Welt ſich ſelbſt realiſirende Gottesidee. Er erweiſt ſich aber als dieſe Idee nur in der durch die Reihe der Generationen ſich hindurch ziehenden Arbeit ſeiner Selbſtverwirklichung, in welcher er ſein natürliches Weſen und deſſen in der geſammten vorhandenen Natur ſich ausbreitende unendliche Vorausſetzung in den Act der Selbſtbejahung aufnimmt, und zu Momenten ſeiner freien Poſition macht. Denn eben hiermit bewährt er ſich als freie Vorausſetzung ſeiner ſelbſt, folglich als innerlich unendlich und nothwendig, während ſeine äußere Zeitlichkeit und Zufälligkeit zum Nichtigen und Unwahren herabſinkt, und alſo iſt er in der Vollbringung dieſer Arbeit das in der Welt wirkliche Gottesweſen, als deſſen Idee er ſchon ganz unmittelbar auftritt.

Dieſe Arbeit iſt nun ihrer unmittelbaren Tendenz nach der reine Gegenſatz jener früher charakteriſirten, als deren Zweck ſich die Conſtituirung eines univerſellen Selbſtbewußtſeins der natürlichen Welt herausſtellte. Während nämlich der Menſchengeiſt in ſeinem Streben als ſich wiſſende Natur wirklich zu ſein, das natürliche Daſein überhaupt affirmirt, iſt die Thätigkeit ſeiner Selbſtverwirklichung als Gottesidee weſentlich ein Negiren aller Natürlichkeit. Gleichwohl geht er kraft ſeines Weſens in beide Arbeiten zugleich ein, und die Geſchichte, deren ganze Subſtanz

eben nur diese Arbeiten ausmachen, offenbart so zunächst nur den Gegensatz zweier gleich mächtiger, unvertilgbarer, und dennoch einander widerstreitender Tendenzen. Es fällt aber dieser der Geschichte immanente Widerstreit in das Subject, als den Träger des geschichtlichen Prozesses, und in der wesentlichen Einheit des Subjectes muß er endlich seine Versöhnung finden. Nothwendig entwickelt darum die Geschichte ihren die Welt vollendenden Inhalt in den zwei großen Gestalten der vorchristlichen und christlichen Zeit. Die vorchristliche enthält den sich entfaltenden Widerstreit zwischen dem Natürlichen und Göttlichen, und dessen werdende Vermittlung bis zur Erzeugung der Einheit, in welcher beide versöhnt sind. Die christliche Zeit beruht auf der Voraussetzung, daß diese Versöhnung vollbracht sei, und hat zu ihrem Inhalt die Bewährung derselben als siegreicher Macht, welche das Natürliche in die göttliche Freiheit verklärt und dem Göttlichen an der Natur den entsprechenden Leib giebt. Vom Subjekt aber geht die geschichtliche Bewegung aus, und in ihm findet sie ihre Vollendung: die alte Geschichte schließt mit dem Auftreten des Gottmenschen, und das noch im Schooße der Zukunft ruhende Ende der christlichen Zeit knüpft sich im christlichen Bewußtsein eben so an die Wiedererscheinung des Gottmenschen.

Hier kommt es indeß zunächst darauf an, den Anfang der Geschichte im Subjecte bestimmter nachzuweisen, und da ist denn, was das natürliche Element derselben betrifft, bereis oben bemerkt worden, daß das Subject an dem Wissen seiner Leiblichkeit ein unmittelbares Bewußtsein seiner selbst als Natur hat, welches sich dann im Verlaufe der Geschichte immer reicher und tiefer zum universellen Natur-Selbstbewußtsein erweitert. Ebenso unmittelbar kündiget sich aber auch das göttliche Element der Geschichte im subjectiven Selbstbewußtsein als ein wesentliches

Moment desselben an. Der Mensch ist Wille; er ist dies unmittelbar wie er seiner bewußt wird, ja der Uebergang aus der Bewußtlosigkeit zum Selbstbewußtsein ist in ihm an sich selbst nur der Ausdruck eines reinen Willensactes. Der Wille nun ist die unmittelbare Manifestation der Freiheit und hat deßwegen eben so unmittelbar die Negation der Natürlichkeit zu seinem Inhalt. Der Mensch ist nicht Subject ohne ein Wollender zu sein, seine reine Subjectivität ist ein einfaches Sichwollen. Er will sich aber nicht, so wie er sich findet, sondern als Product seines Wollens selbst: sein Sein soll seinem Wollen entsprechen. Nun entspricht es ihm als ein vorgefundenes nicht, und zwar schon darum nicht, weil es eben ein vorgefundenes ist; daher ist sein Sichwollen an sich selbst zugleich ein Nichtwollen seiner selbst als vorgefundenen. Dieses Nichtwollen hebt jedoch sein Sichvorfinden nicht auf, und so sehen wir in der reinen Subjectivität einen mit ihrer Genesis zugleich entstehenden inneren Widerspruch hervortreten, kraft dessen der Mensch sich so weiß, wie er sich vorfindet, und somit sein Dasein affirmirt, zugleich aber andrerseits sich nicht so will, wie er sich vorfindet, und eben hierin sein Dasein negirt. Von diesen beiden dem Subjecte gleich wesentlichen widersprechenden Momenten der Selbstaffirmation und Selbstnegation, enthält die erstere das natürliche Wesen des menschlichen Geistes; die Selbstnegation dagegen ist der unmittelbare Ausdruck seiner freien, somit göttlichen Wesenheit. Zunächst nun zwar stellt sich seine Selbstaffirmation in der Form des Wissens, seine Selbstnegation aber in der des Wollens dar, genauer betrachtet aber ist in jenem Wissen eben so ein Wollen als Moment enthalten, wie in diesem Wollen sich auch ein Wissen geltend macht. Es ist dem Subjecte nämlich wesentlich, nicht blos sein vorgefundenes Dasein zu bejahen, sondern diese Bejahung auch festzuhalten; dieses Festhalten des Menschen an sei-

nem vorgefundenen Dasein ist nun ein natürliches Wollen seiner selbst, das von seinem Sichwissen untrennbar ist. Die natürliche Selbstliebe, der Trieb zur Selbsterhaltung, welche eine so wichtige Rolle im Leben des Subjectes spielen, und das Vehikel für alle endlichen Interessen desselben bilden, sind die Aeußerungen jenes Wollens, welches ein festes Band knüpft zwischen dem Menschen und der Außenwelt, die ihn dadurch in ihre Fesseln schlägt; er anerkennt darin nicht nur seine Abhängigkeit von der Natur, sondern findet in dieser Abhängigkeit sogar seine Befriedigung und Lust. So zeigt sich also dem freien göttlichen Willen gegenüber ein natürliches, unfreies Wollen, das eben so die herrschende Gewalt im Reiche des endlichen und zufälligen Daseins des Menschen hat, wie in dem freien Wollen desselben seine Macht beruht, sich zum Gottesbilde zu verwirklichen. Der innere Widerspruch der Subjectivität stellt sich so noch schärfer heraus: der Mensch will, was er nicht will, und umgekehrt. Andrerseits ist auch im freien Wollen ein Wissen enthalten; denn obschon dieses Wollen als Negation der Natürlichkeit auftritt, ist es doch nicht eben blos diese Negativität, vielmehr verhält es sich nur darum negativ zum natürlichen Dasein, weil es an sich selbst und ganz ursprünglich das positive Wollen eines durch es selbst gesetzten Daseins ist. Der Gedanke eines absolut freien, sein Dasein selbst hervorbringenden Wesens — der Gedanke Gottes ist daher dem freien Wollen immanent, und da der Mensch nur kraft eines solchen Wollens zum Selbstbewußtsein gelangt, so ist mit der in diesem enthaltenen Negation des Natürlichen unmittelbar das affirmative Anerkennen jenes Gedankens als einer absoluten Wahrheit verbunden; dieses Anerkennen ist aber an sich selbst ein Wissen, und zwar ein durch kein vorgefundenes Dasein determinirtes, freies und absolutes Wissen von einem Inhalt, dessen innerer Unendlichkeit gegen-

über alles Natürliche ein Nichtiges und Unwahres ist. Wie das Wollen, so zeigt sich also auch das in der Subjectivität unmittelbar sich entfaltende Wissen als ein zwiefaches, rücksichtlich der Wahrheit seines Inhaltes entgegengesetztes und sich widersprechendes, so daß demnach das Subject sowohl in seinem Wissen als in seinem Wollen mit sich selbst in innerem Widerstreite ist. In diesem Widerstreit würde es zu Grunde gehen, wenn es die ihm wesentliche Einheit nicht dadurch rettete, daß es sich als schlechthin einfaches und einzelnes Ich von jenen es bewegenden entgegengesetzten Elementen sonderte und unterschiede. Kraft dieser Sonderung tritt es dem Natürlichen und Göttlichen gegenüber, bezieht sich zwar unmittelbar auf beides, jedoch als auf etwas ihm gegenständliches, dessen innerer Gegensatz die einfache Ichheit selbst nicht trifft, und ihre wesentliche Einheit nicht stört. Das Subject, als schlechthin einzelnes Ich, seinen immanenten Widerspruch objectivirend und außer sich setzend, hat zwar auch ein Naturbewußtsein und zugleich ein Gottesbewußtsein, aber der Widerstreit dieser beiden letzteren fällt in deren Objecte, nicht in das Selbstbewußtsein; Natur und Gott sind entgegengesetzt, das Ich jedoch ist widerspruchlos. Als solches einzelnes Ich nun mit unmittelbarem Naturbewußtsein und eben so unmittelbarem Gottesbewußtsein auftretend ist das Subject der Anfang der Geschichte.

Nothwendig liegt in diesem Verhalten des Subjectes der Anfang geschichtlicher Bewegung. Denn wenn die Beschränkung auf seine Einzelheit, und das Festhalten an ihr auch etwas unvermeidliches ist, so ist es doch nichts desto weniger ein dem Wesen des menschlichen Geistes ungemäßes, und somit in sich selbst unwahres. In Wahrheit nämlich sind Naturbewußtsein und Gottesbewußtsein nicht blos Ausdrücke einer in der Ichheit sich reflectirenden Beziehung des Subjectes zu den ihm äußerli-

chen und fremden Gewalten Gottes und der Natur, sondern der menschliche Geist selbst ist sich zum Bewußtsein bringende natürliche und göttliche Wesenheit. Setzt daher auch das Subject diese Wesenheiten aus seiner Ichheit heraus, so bleiben sie darum nicht weniger ihm immanent, sie bilden nur den dunkeln von der Sonne des Selbstbewußtseins nicht beleuchteten Hintergrund seines Innern, und jenes Abhalten des Widerspruches von seinem Ich ist eben deswegen gar nicht ein Ausdruck der Macht des Subjects, sondern seiner Ohnmacht, seiner Unfähigkeit nämlich, schon ganz unmittelbar in seinem Selbstbewußtsein sein ganzes Wesen zu besitzen.

Und diese Ohnmacht kommt dann auch bald zu Tage: denn jenes gedoppelte Bewußtsein, welches der Mensch in seiner Einzelheit zu besitzen scheint, besitzt vielmehr ihn, das Natürliche und Göttliche sind zwei Geister, die ihn treiben und seine subjective Isolirung nicht zulassen; nur in der Erweiterung seines Ich zu einem universellen, wie sie sich ganz unmittelbar in der Gestaltung eines socialen Lebens ausspricht, hat der Mensch eine Existenz auf Erden. Eben dieß gesellschaftliche Auftreten desselben ist aber auch an sich selbst schon der Anfang der Geschichte; in der Gesellschaft hat der Einzelne ein Allgemeines sich gegenüber, davon er nicht bloß als von einem ihm gegenständlichen Fremden ein Bewußtsein haben kann, sondern das er als sein eigenstes Wesen, als sich selbst wissen muß. Sowie er jedoch unvermeidlich von einem gemeinsamen Interesse als von seinem eignen bewegt wird, ist sein einzelnes Bewußtsein schon ganz unmittelbar ein allgemeines; die Schranke, die er durch vereinzeltes Festhalten an seinem Ich um sich gezogen, ist durchbrochen, und zeigt sich als ein um so wesenloseres, jemehr das sociale Leben erstarkt und bestimmte Gestalt annimmt. Die Gesellschaft nun, das gemeinsame Product des den Menschen

treibenden Naturgeistes und Gottesgeistes, offenbart aber auch den Gegensatz dieser beiden Mächte; ihr Widerstreit wird eben so zum Kampfe der Gesellschaft innerhalb ihrer selbst, wie die in diesem Widerstreite sich nothwendig entwickelnde Wechselbestimmung beider das particularisirende Princip der Gesellschaft wird, kraft welches diese zur Vielheit besonderer Völker sich gestaltet, deren jedes in eigenthümlicher Gesittung, Weltanschauung und Religion eine bestimmte relative Vermittlung des Natürlichen und Göttlichen darstellt. Diese blos relativen Vermittlungen selbst jedoch sind es, die sich im Kampfe der Völker als vorübergehend erweisen und nur die Stufenreihe bilden, durch die der weltgeschichtliche Prozeß sich hindurchbewegend die absolute Versöhnung seines inneren Widerspruchs vollbringt.

Diese Fassung der Idee der Weltgeschichte glaubten wir zur Darlegung des Standpunktes, von welchem aus wir die uns vorliegende specielle Aufgabe zu lösen gedenken, vor Allem aussprechen zu müssen. Sollte es scheinen, als ob damit der Darstellung eines einzelnen Abschnittes aus der Geschichte der Philosophie eine zu allgemeine Grundlage gegeben, und so zu weit ausgeholt werde, so ist dagegen zu bemerken, daß, wenn auch auf anderen historischen Gebieten die Entwicklung einer einzelnen Periode schon für sich allein, und ohne Bezugnahme auf ihren Zusammenhang mit der universalgeschichtlichen Bewegung zu interessiren vermag, eine einzelne Epoche der Philosophie dahingegen eben nur durch deren aufgezeigtes Verhältniß zu den vorangegangenen Gestaltungen der Speculation, und zur speculativen Idee überhaupt, als wesentlichem Element der Weltgeschichte, ein historisches Interesse einflößen kann. Nun hängt aber die Verständniß des Zusammenhanges der verschiedenen philosophischen Epochen von der Fassung der speculativen Idee als weltgeschichtlichen Ferments, und diese Fassung wiederum von der

Art ab, wie die Idee der Weltgeschichte selbst begriffen wird: daher mußte hier vor Allem unser Begriff der weltgeschichtlichen Idee ausgesprochen werden, da sich für diese zur Zeit noch kein Begriff so zum herrschenden und allgemein anerkannten gemacht hat, daß er stillschweigend vorausgesetzt werden dürfte. Eben so muß es dann weiter unsere nächste Aufgabe sein, das Auftreten der speculativen Idee als eines geschichtlichen Agens nachzuweisen, wodurch ein bestimmter Begriff dieser Idee sich von selbst herausstellen wird, an welchem wir ein Princip für die Verständniß der verschiedenen Perioden der Philosophie, und so auch derjenigen Periode gewinnen werden, deren ausführliche Darstellung uns im Folgenden beschäftigen soll. Zu dem Behufe charakterisiren wir zuvörderst den Hauptzügen nach diejenigen weltgeschichtlichen Formationen, welche die wesentliche Voraussetzung für das Auftreten der Philosophie in der Geschichte bilden.

II.

Geschichtliche Voraussetzung der Philosophie.

Den weltgeschichtlichen Prozeß in allen seinen Entwicklungsmomenten zu verfolgen, kann hier nicht die Aufgabe sein; nur diejenigen Momente desselben sind bestimmter hervorzuheben, welche das Erscheinen der Philosophie in der Geschichte bedingen, und die Entfaltung derselben in zwei der Idee nach ein-

ander entgegengesetzten Perioden motiviren. Wir verweilen also nicht in der Betrachtung jener ersten dunklen Zeit, in welcher aus dem Leben der Familien sich die besonderen Stämme formirten, und aus diesen allmälig die verschiedenen Völker hervorgingen. Dunkel ist diese Zeit nicht etwa nur für uns, sondern in sich selbst; denn in ihr folgte der Mensch am willenlosesten der Leitung jener ihn innerlich bestimmenden Geistesmächte. Alles, was er wirkte, war da noch, obschon bewußtseinbildend, an sich selbst gleichwohl das bewußtlos in ihm sich gestaltende gemeinsame Product einer plastischen Naturmacht und eines göttlichen Freiheitsdranges; erst in seiner vollbrachten That fand er sich selbst, und wußte die That als die seinige, aber die Bewegung ihres Werdens war ihm dunkel und theilweise ganz verborgen. In der völligen Entfaltung des Völkerlebens jedoch verschwand diese Dunkelheit; da trat an die Stelle der noch ganz in den Gestaltungsprozeß versenkten Geistesthätigkeit ein die Erhaltung der vollendeten Organisation bezweckendes, bewußtes Handeln, und statt leitender Triebe gelangte der sich selbst bestimmende Wille zur Herrschaft über das Dasein. Daher schauten auch die Völker auf die Periode ihres Werdens wie der einzelne Mensch auf seine frühere Kindheit zurück; bedeutsame Momente des äußeren und inneren Lebens tauchten für sie als vereinzelte Lichtpunkte aus der Nacht der Vergangenheit auf, und was so ein dämmerndes Bewußtsein aus der dunkeln Zeit in die lichte bewußtvolle Gegenwart der Völker hinübergerettet hatte, das bewahrten diese als heilige Erinnerung, und gaben ihm einen Zusammenhang, der geeignet war, den Inhalt der Gegenwart ihnen aufzuklären. Auf diese Weise bildete sich in jedem Volke ein eigenthümlicher Mythos, der complicirte Ausdruck wirklichen Erlebnisses und dichtender Combination, darin gleichwohl der wesentliche historische Kern stets erkennbar blieb.

Seinem Wesen nach nun ist jedes Volk innerhalb seiner Besonderheit ein universelles Individuum, in welchem die den Menschen überhaupt constituirende dreifache Idee ihren concreten Ausdruck hat. Der feste Wohnsitz zuvörderst, in seinem durch Klima, Berge, Meer u. s. w. bestimmten eigenthümlichen Gepräge bildet den Naturleib des Volkes, welches darin als Psyche mit seinem ganzen Dasein wurzelnd einen eigenthümlichen Lebensproceß vollbringt. Die besondre, charakteristisch bestimmte Lebensweise desselben, welche für alle Einzelnen nicht die Bedeutung eines ihnen auferlegten Gesetzes, sondern eines schlechthin natürlichen, sich von selbst verstehenden hat, ist die unmittelbare Darstellung dieser tiefen Einheit des Volkes mit seiner heimathlichen Natur, sie ist der Ausdruck eines Naturbewußtseins, welches zugleich das Selbstbewußtsein des Volkes ist.

Wenn das Volk in seinem natürlichen Leben eine in menschliches Wesen aufgenommene und darin zum Selbstbewußtsein gelangende höhere Naturorganisation ist, so hat es an der ihm eigenthümlichen Religion eine zweite wesentlich bestimmende Potenz seines Daseins. Seine Religion ist eben so die Bildnerin der besondern Gesittung, in der es ein frei sich bestimmendes Leben führt, wie die Landesbeschaffenheit die gestaltende Macht seines natürlichen Charakters ist, und wie es in seiner durch diesen Charakter bestimmten Lebensweise seine Einheit mit der Natur darstellt, so drückt es in seiner Religion und der dadurch bestimmten allgemeinen Sitte seine Einheit mit der Gottesidee, und eine besondere Wirklichkeit dieser Idee aus. Denn wenn auch der einzelne Mensch ein bestimmtes Verhalten zur Religion, und ein bloß gegenständliches Bewußtsein von ihr haben kann, so ist doch das Leben des Volkes eins mit seiner Religion, und eben deshalb eine concrete Gestalt der sich wissende Gottesidee selbst, deren besondre Form auf ihrem Verhalten zum Natur-

leben des Volkes beruht, indem sie dieses Leben umbildend auch ihrerseits durch dasselbe eine eigenthümliche Gestalt gewinnt.

Wie endlich der einzelne Mensch nicht bloß die werdende Einheit des natürlichen und göttlichen Geistes, sondern auch subjectiver Geist ist, so stellt sich auch im Volke nächst der ihm wesentlichen gedoppelten Beziehung zu Gott und der Natur, seine einfache Beziehung auf sich selbst, als ein drittes eben so wesentliches Lebenselement desselben heraus. In diesem Verhalten zu sich selbst erfaßt jedes Volk sich als Einheit in der Gesamtheit der Individuen, weiß sich selbst als diese Einheit, und ist somit ein allgemeines Ich, das als absoluter Wille sich die einzelnen Subjecte unterwirft und sie zu seinen Organen macht. Der concrete Ausdruck dieser universellen Subjectivität des Volks ist sein Staatsleben, in welchem es als begreifender Verstand für sein sinnliches und vernünftiges Wesen auftritt. Als Staat reflectirt es sein natürliches und sein göttliches Element in seiner Ichheit, und gelangt so zum Besitz dessen, was es als Substanz selber ist. Wenn jedoch im Staate einerseits sich das subjective Moment die beiden andern dem Volke immanenten Potenzen unterwirft, so ist andrerseits der Staat selbst auch wiederum durch diese Potenzen innerlich bestimmt; denn die besondere Gestalt, welche das Natürliche und Göttliche in der Substanz des Volkes kraft ihrer Wechselwirkung annehmen, giebt auch dem Staate seine Besonderheit oder bestimmte Verfassung, und diese Verfassung ist nichts anders als der Reflexionsausdruck für das intuitive Gottes- und Naturbewußtsein, darin das eigenthümliche Leben eines Volkes besteht.

So treten denn die Völker in ihrem natürlichen, religiösen und bürgerlichen Leben als universelle Personen auf, in denen die dreifache Wesenheit des Menschen sich zu concreter Wirklichkeit entfaltet hat, und der dieser Wesenheit immanente Gegensatz

zu relativer Vermittlung gelangt ist. Und diese Völkerindividuen sind nicht bloß ein ruhendes Resultat des weltgeschichtlichen Prozesses, sondern zugleich der Ausdruck des Fortschreitens desselben zu seiner Vollendung. Denn schon in ihrer unmittelbaren Erscheinung bilden sie eine Stufenreihe, in der die obschon nur relative Vermittlung des geschichtlichen Widerstreits einen immer tiefern, sich der Absolutheit immer mehr nähernden Charakter annimmt. Demnächst aber verhalten sich auch die gleichzeitigen Völker kraft ihrer sie sondernden Eigenthümlichkeiten ausschließend und abstoßend gegen einander; eben hierin jedoch sollicitiren sie sich gegenseitig zu einer nach Außen gehenden Thätigkeit, in welcher sie den innerhalb ihrer selbst vermittelten Gegensatz wieder entbinden, aber auch in dem hiermit sich gestaltenden theils friedlichen, theils feindlichen Völkerverkehr zur absoluten Versöhnung fortleiten.

Wenn der wesentliche Inhalt der weltgeschichtlichen Arbeit die Wechselbestimmung des Natürlichen und Göttlichen, deren Durchdringung aber zur absoluten Einheit das Ziel jener Arbeit ist, so leuchtet ein, daß, bevor dieses Ziel erreicht ist, die geschichtlichen Formationen jene Wechselbestimmung nur in ihrem Werden, mithin nur so ausdrücken können, daß in ihnen zwar einerseits das Göttliche als bestimmt vom Natürlichen, und zugleich das Natürliche als bestimmt durch das Göttliche sich darstellt, andrerseits aber auch das noch unversöhnte dieser beiden Factoren, mithin ihr reiner Gegensatz sich ausspricht. Es müssen daher die Völker, obschon jedes derselben eine bestimmte relative Vermittlung jenes Gegensatzes bildet, sich dennoch nicht bloß graduell, d. h. nicht bloß nach der größeren oder geringeren Energie dieser Vermittelung von einander unterscheiden, sondern auch noch einen qualitativen Charakterunterschied manifestiren, der an sich selbst der weltgeschichtliche Ausdruck des noch unver-

mittelt bestehenden Gegensatzes zwischen Natürlichem und Göttlichem ist, und auch bis die Versöhnung dieser beiden vollbracht ist, nicht aus der Geschichte verschwinden kann. Bis dahin müssen sämmtliche Völker in zwei große Kategorien zerfallen, deren eine die Natur, die andre Gott als die bestimmende Macht ausspricht; in jener ist zwar auch das Göttliche gegeben, aber nur als ein von der Natur bestimmtes, und eben so ist in dieser das Natürliche vorhanden, aber nur als das von Gott bestimmte.

Der concrete geschichtliche Ausdruck dieser beiden Kategorien ist Heidenthum und Judenthum. Es ist das gemeinsam charakteristische aller heidnischen Völker, daß in ihrem Bewußtsein das Göttliche vom Natürlichen bestimmt ist, ihre Götter sind entstandene, an eine bestimmte Natürlichkeit gebundene, zufällige, die Natur aber, die Allerzeugerin und Allbildnerin ist allein das Ewige, Absolute und Nothwendige, ja die Nothwendigkeit selbst, der die Götter unterthan. Dagegen ist es das Eigenthümliche des Judenthums, wodurch es sich von allen übrigen Völkern nicht sowohl sondert, als vielmehr ihnen entgegensetzt, daß in seinem unmittelbaren Bewußtsein das Natürliche dem Sein und Wesen nach vom Göttlichen bestimmt ist; ihm ist alle Natur ein gewordenes, schlechthin abhängiges und ohnmächtiges; Gott aber, in seinem einfachen Wesen absoluter Wille und absolute Macht, ist allein der unentstandene, schlechthin unabhänige, durch nichts als seinen freien Rathschluß bestimmbare. Aus der alten Nacht der Naturnothwendigkeit quellen dem Heidenthum alle Wesen, dem Judenthum nehmen sie aus dem Urlicht des freien Gotteswillen ihren Ursprung.

Der Gegensatz von Heidenthum und Judenthum ist ein völlig ursprünglicher, und in der Geschichte so alt, als die Völkerbildung überhaupt. In seiner Erfassung hat man den Schlüs-

sei zur Verständniß alles Lebens vorchristlicher Welt; denn in ihm liegt der Herzschlag dieses Lebens; es erlischt, so wie Heiden und Juden die substanziellen weltgeschichtlichen Mächte zu sein aufhören, aber sein Erlöschen ist auch der Beginn eines neuen Lebens, das von der Weltversöhnung ausgeht. Wer in einer philosophischen Auffassung der Geschichte Juden und Heiden einander nicht coordinirt, kann sich freilich in der Verlegenheit, wo er die Juden der Völkerreihe einordnen solle, dadurch helfen, daß er sie irgendwo, z. B. in der persischen Monarchie unterstreckt, den Uebelstand aber, daß ihm dann die ganze alte Geschichte ein mit sieben Siegeln verschlossenes Buch bleibt, beseitigt er damit nicht.

Verglichen mit dem Judenthum hat das heidnische Bewußtsein eine ungleich größere Expansion. Denn die Natur, die hier das Maaßgebende ist, bietet ihr inneres Wesen der Anschauung nicht unmittelbar, sondern eingehüllt in die Stufenreihe ihrer Gestaltungen dar. Daher erfassen die Völker, in wiefern sie in einer bestimmten Einheit mit der Natur leben, diese auch nur unter dem Gesichtspunkt einer bestimmten Weise ihrer Entfaltung, und das anschauende Naturbewußtsein eines einzelnen Volkes enthält den Naturgeist nur so, wie er sich auf einer einzelnen Stufe seiner plastischen Entwicklung eine sinnlich concrete Wirklichkeit gegeben hat. Auch unterscheiden sich die Völker von einander eben deswegen zunächst rücksichtlich der Tiefe ihrer Naturanschauung, oder was dasselbe ist, rücksichtlich der niedrigern oder höhern Formation, in welcher der Naturgeist ihrem Bewußtsein unmittelbar manifest ist, und bilden darum selbst eine Stufenreihe unmittelbarer Naturintelligenzen. Wenn nun im Heidenthum überhaupt die Natur die bestimmende Macht für die Gottesidee ist, so muß, weil das Naturbewußtsein in ihm sich auf verschiedenen Stufen befindet, auch das Gottesbewußt

sein verschiedene Bestimmungen durchlaufen, und sich daher in einer Mannichfaltigkeit von Religionen ausdrücken, deren Reichthum und Tiefe im Verhältniß steht zu der Tiefe der Naturintelligenz, von welcher aus in ihnen die Gottesidee eine sinnlich intuitive Gestalt gewonnen hat. Darin also, daß das Gottesbewußtsein nicht bloß von der Natur überhaupt in seiner Ausbildung abhängig ist, sondern sich auch durch die Entwicklungsstufen des natürlichen Daseins hindurchringen muß, begründet sich der große extensive Reichthum des heidnischen Standpunktes. Weil ferner die Naturstufen vermöge des ihnen immanenten Zweckes ein System bilden, darin es nach innerlich consequenter Bewegung zu einer höchsten Formation kommt, deren Productionsmomente alle früheren sind, so erklärt es sich auch, daß das Heidenthum in einem System von Völkern sich darstellt, gipfelnd zuletzt in einem höchsten Volke, zu dem die früheren sich nur als Entwicklungsmomente verhalten, und in welchem das Wesen des heidnischen Standpunktes seine vollkommene Wirklichkeit erreichend, keiner ferneren Entwicklung weiter fähig ist.

Wenn aber das Heidenthum erst mittelst einer durch viele Jahrhunderte schreitenden Arbeit und nur in der Entfaltung einer Völkerreihe dazu gelangt, sein ganzes Wesen vollständig auszusprechen, so liegt es dagegen in dem Begriff des Judenthums schon ganz ursprünglich, seinen adäquaten Ausdruck nur in einem einigen Volke zu haben, und die ganze vorchristliche Weltentwicklung hindurch zu behaupten. Denn hier tritt die Gottesidee als von allem Reichthum der Natur unbestimmbar auf; die Tiefe des Gottesbewußtseins kann daher auch durch Naturanschauung nicht zunehmen. Es macht sich vielmehr auf dem Standpunkte des Judenthums die umgekehrte Forderung geltend, das wesentliche Geschiedensein Gottes von der Natur

festzuhalten, nichts von allem, was im Himmel und auf Erden ist, zum Bilde und Gleichniß Gottes zu machen und so überhaupt nichts Natürliches in das Gottesbewußtsein eindringen zu lassen. So wie dieses letztere daher in seiner Eigenthümlichkeit nur erst Element und Wurzel eines besondern Volkslebens geworden ist, erhält es sich darin auch unveränderlich, und kann nur als ein ursprünglich empfangenes bewahrt und in seiner Reinheit aufrecht erhalten werden, ist aber jeder weitern Entwicklung und mithin der Darstellung in mehreren Völkergestalten unzugänglich. Eben deswegen erscheint auch das Judenthum seiner Extension nach im Vergleich mit dem Heidenthum dürftig und arm, dagegen seine innere Geschichte von einer Gottesfülle bewegt ist, die es erklärt und möglich macht, daß eben in seiner Mitte der weltversöhnende Sieg sich als geschichtliche Erscheinung ausgebären konnte.

Unsern nächsten Zweck, die geschichtlichen Voraussetzungen der Philosophie uns den Hauptzügen nach zu vergegenwärtigen, im Auge behaltend, haben wir zuvörderst die Entwicklungsstufen des heidnischen Völkerlebens, wie dieselben sich geschichtlich darbieten, in übersichtlicher Charakteristik uns hier vorzuführen; denn den Heiden gehört in der vorchristlichen Zeit die Philosophie ausschließlich. Nur die Nationen, welche die Knotenpunkte im heidnischen Völkersysteme bilden, werden in Betracht kommen; das Kriterion, wonach sie zu erkennen sind, ist dem bereits bemerkten zufolge in der Stufenreihe der Naturformationen gegeben, deren Bewußtsein jene Völker vorzugsweise darstellen.

Die Entwicklungsstufen des natürlichen Daseins treten der Anschauung folgendermaßen entgegen. Zuerst offenbart sich die Natur als die den Stoff bildende und formende Kraft, als die maaßsetzende und gestaltende Macht für das an sich maaßlose und chaotische Dasein. In tieferer Manifestation ihres

Weſens ſtellt ſie ſich dann weiter als ſich verleiblichendes Leben dar, und zwar in der dreifachen Abſtufung des vegetativen, thieriſchen und kosmiſchen Lebens. (In Anſehung des kosmiſchen Lebens möge hier nur beiläufig bemerkt werden, daß es zwar eine Eigenthümlichkeit unſer modernen, der Natur innerlich entfremdeten Phyſik iſt, in den Bewegungen der Himmelskörper nichts als das Geſetz eines abſoluten Mechanismus zu erblicken, daß aber dem einfachen Auge der alten Welt ſich darin ein mächtiges, die irdiſchen Organiſationen weit übertreffendes, univerſelles Leben kund gab.) Ihre tiefſte Selbſtoffenbarung endlich ſpricht die Natur im Menſchen aus, denn in ihm iſt ſie als ſich ſelbſt bezweckender und erreichender Geiſt manifeſt. Fünf Anſchauungsſtufen ſind hiermit gegeben, die der Geiſt des Heidenthums in ſeiner Entwicklung zu adäquater Naturintelligenz durchläuft, und in eben ſo vielen großen Völkergeſtalten darſtellt; dieſe Völker ſind die Chineſen, Inder, Aegypter, Perſer und Griechen. Dem chineſiſchen Bewußtſein iſt die Natur nur erſt die in den Stoff verſenkte Kraft; höher erfaßt ſie dann die indiſche Intelligenz als vegetatives, die ägyptiſche als animaliſches, die perſiſche als kosmiſches Leben, dem griechiſchen Geiſt endlich geht ſie als Geiſt auf. Dieſe fünffache Auffaſſung der Natur iſt jetzt beſtimmter darzuſtellen, und namentlich der maaßgebende Einfluß derſelben auf die Geſtaltung des Gottesbewußtſeins der genannten Völker und ihres im Staatsleben ſich ausdrückenden univerſellen Selbſtbewußtſeins nachzuweiſen.

Was zunächſt die Naturanſchauung des chineſiſchen Volkes betrifft, ſo iſt der Inhalt derſelben, auf ſeinen allgemeinſten Ausdruck gebracht, der Gegenſatz von Stoff und Form, und zwar dieſer Gegenſatz ſo abſolut und urſprünglich genommen, daß es keinen ſtettigen Uebergang der entgegenſetzten Glieder in einander giebt, und weder der Stoff ſich aus innerem Vermögen

zu formen, noch die Form sich aus eigener Macht einen Inhalt zu geben vermag, vielmehr beide nur von außenher zusammenkommen, und auch nur äußerlich vermöge eines sie verknüpfenden Bandes an einander haften. Die chinesische Intelligenz faßt ganz richtig die Form als Einheit, den Stoff als Vielheit auf, ist auch tief genug, in der Form das Positive und Vollkommene, im Stoff das Negative und Unvollkommene anzuerkennen; aber Einheit und Vielheit, Position und Negation durchdringen einander nicht qualitativ, sondern beschränken sich nur gegenseitig in gewissem Maaße und Grade, und eben diese bloß quantitative Vermittlung der entgegengesetzten Principien ist das Band, welches sie an einander knüpft, und die absolute Regel, welcher folgend die Natur sich in einer Mannichfaltigkeit von Gestalten, und in einer bestimmten Ordnung dieser Gestalten darstellt. Diese Weltregel, welche die Chinesen nicht mit Unrecht Vernunft nennen, weil die chinesische Vernunft an derselben ihren höchsten Ausdruck hat, zieht sich als starre gerade Linie durch den Weltraum; der Gegensatz von Einheit und Vielheit bildet die abstrakten Pole dieser Linie, von deren indifferenter Mitte aus in der Richtung nach dem einen Pole hin die Macht der Einheit über die Vielheit zunimmt, während eben so nach dem andern Pole zu die Gewalt der Vielheit über die Einheit wächst. An diese starre Weltachse lehnt sich nun die ganze Masse des Daseins; an ihr hinlaufend empfangen alle Dinge, durch die Stelle, die sie einnehmen, ihre eigenthümliche Naturbeschaffenheit, welche, insofern jene Stelle nicht in die Mitte der Linie fällt, in der That in nichts andrem besteht, als in einer nach bestimmtem Grade stattfindenden Prävalenz entweder der Einheit über die Vielheit, oder umgekehrt dieser über jene, wogegen dann das die Weltmitte einnehmende Gebilde seine unterscheidende Eigenthümlichkeit eben darin hat, daß

in ihm keine Prävalenz einer der beiden Seiten ſtattfindet, ſondern deren vollkommenes Gleichgewicht, mithin auch das höchſte Ebenmaaß herrſcht. Da ferner jene Linie die Welt eben ſo in der Richtung von Norden nach Süden, als von Oſten nach Weſten und von der Höhe nach der Tiefe durchzieht, ſo ſtellt das Weltganze einen nach allen Richtungen ſich regelmäßig und ſymmetriſch verhaltenden Kryſtall dar, deſſen Gefüge von der Macht der Form über den Stoff beſtimmt wird, ſo wie ſeine Erhaltung und Beſtand auf dem beharrenden Gleichgewicht der Mitte beruht.

So verhält ſich die chineſiſche Weltanſchauung in ihren einfachſten Elementen. Offenbar ſpricht ſie eine Wahrheit aus, nur bezieht ſich dieſe auf den ganz untergeordneten Naturproceß der elementaren Stoffbildung; man muß in ihr eben deswegen die erſte Stufe einer Naturweisheit anerkennen, welche ſich in der Reihe der alten Völker mit immer wachſender Tiefe darlegt. Das Unwahre an ihr aber beſteht in der Erhebung des niedrigſten Naturproceſſes zum alleinigen weltbildenden Princip, und das iſt eben das Beſchränkte des chineſiſchen Geiſtes, daß er, feſtgehalten in einer Naturregion, in welche der Funke des Lebens noch nicht eingeſchlagen, es nun auch in ſeinem ganzen Daſein nirgends zu bewußter Lebendigkeit bringen kann.

Ohne auf eine ausführlichere Betrachtung des hier im Allgemeinen dargeſtellten chineſiſchen Naturbewußtſeins weiter einzugehen, haben wir doch noch diejenige Seite an ihm beſonders hervorzuheben, die ſeinen Einfluß auf die Geſtaltung des religiöſen und bürgerlichen Lebens des Volkes unmittelbar herausſtellt. Es iſt bereits bemerkt worden, daß der Geiſt der Chineſen in der Auffaſſung des Urgegenſatzes die Form oder Einheit als das Poſitive und Vollkommene anerkennt; er muß demnach auch diejenige Geſtalt in der Reihe der Naturbildungen,

in welcher die Form über den Stoff die absolute Privalenz hat, als die höchste, vollkommenste und in aller Beziehung vortrefflichste Weltgestalt betrachten. Der Anschauung tritt der Himmel als diese höchste Weltgestalt entgegen, und so wurde auch der Himmel als das Vortrefflichste im Universum, und namentlich als der reinste Ausdruck der weltgestaltenden Macht (des Formprincips) aufgefaßt. Eben diese Fassung machte auch vor Allem den Himmel dazu geeignet, die dem Volke immanente Gottesidee zum Bewußtsein zu bringen und für die Vorstellung zu gestalten, so wissen denn und ehren die Chinesen den Himmel als die gestaltete Gottheit.

Lag es in der chinesischen Naturanschauung, den Himmel als weltbildende Macht zu verehren, so lag es nicht weniger in ihr, die Weltmitte nächst dem Himmel, als das Vortrefflichste im Universum zu betrachten, denn in ihr waren die entgegengesetzten Principien im Gleichgewicht, und auf diesem Gleichgewicht beruhte das Bestehen der Weltordnung; sie war also wesentlich die welterhaltende Macht. Daß nun diese Mitte nicht bloß ein abstrakter Punkt sein konnte, sondern ihren concreten Ausdruck im Universum haben mußte, versteht sich von selbst; eben so versteht es sich aber auch, daß China selbst als dieser Ausdruck gefaßt werden mußte, denn dort war das schauende Auge, dieses aber findet sich, von welchem Punkt des Universums aus es auch dasselbe erfaßt, stets in dessen Mitte. So ward denn zunächst das Land China als die Weltmitte gewußt; aber das Volk war in unmittelbarer Einheit mit seinem Lande, und wie es dieses wußte, wußte es sich selbst. In seinem Selbstbewußtsein erfaßte sich also das chinesische Volk als einige Mitte des Universums, von deren innerem Ebenmaaß das Bestehen der Weltordnung abhing, und so zeigte sich die Naturanschauung als unmittelbar bestimmend und gestaltend sowohl für das

Gottesbewußtſein als für das univerſelle Selbſtbewußtſein des Volkes.

Die in dieſem Selbſtbewußtſein ſich ausdrückende Idee, wonach der Menſch als die vermittelnde Macht zwiſchen Himmel und Erde mit der Aufgabe, die Weltordnung zu erhalten, ja mit der Verantwortlichkeit dafür auftrat, war offenbar groß und tief; wenn aber die Chineſen dieſelbe ihrer Naturanſchauung verdankten, ſo übte doch wiederum das Starre und Unlebendige dieſer Anſchauung einen ſo durchgreifenden Einfluß auf den plaſtiſchen Ausdruck der Idee im öffentlichen Leben des Volkes, daß dieſes das nämliche ſteife, äußerlich förmliche und jeder freien Lebensäußerung feindliche Gepräge haben mußte, welches im chineſiſchen Naturbewußtſein das ganze Univerſum charakteriſirt. In der That iſt der Staat der Chineſen genau nach dem Schema ihrer Weltanſchauung conſtituirt. Eine maſſenhaft vorhandene Vielheit von Familien ſchießt kryſtalliniſch an eine innerhalb ihrer gegebene Centralfamilie an, und bildet mit dieſer eine große Collectivfamilie, die ihren Vater und Hausherrn an dem Vater jener Centralfamilie hat. Das im Familienleben unmittelbar gegebene Verhältniß des Hausvaters als maaßgebender und ordnender Einheit zu ſeinen Angehörigen, als einer jener Einheit unterworfenen und ihr gehorſamen Vielheit, ein Verhältniß, welches durch das natürliche Verwandſchaftsband vermittelt iſt, wird im chineſiſchen Staat zur abſtrakten Regel, nach der ſich das öffentliche Leben ordnet. Vom Herrſcher, der im Reiche der Mitte die eigentliche Mitte iſt, geht dieſe feſte unbeugſame Regel aus, und zieht ſich, repräſentirt in einer unzähligen, ſich vielfach abſtufenden Beamtenſchaft, in allen Richtungen durch das Reich. Der Herrſcher weiß ſich ſelbſt zunächſt als univerſellen Hausvater, der ſeine Kinder zu Ehrfurcht und ſtrengem Gehorſam gegen die Eltern, zu ſorgfältiger Beobachtung der

allgemeinen Hausordnung, zu Fleiß und einem höflichen und anständigen Benehmen anhält, auch es hierbei an der nöthigen Züchtigung nicht fehlen läßt. Er weiß sich aber auch als Centrum des Reiches der Mitte, und in sofern als concreten Weltmittelpunkt, von dessen innerem Gleichgewicht die Ordnung der Natur abhängt. Die Erhaltung dieses Gleichgewichts in sich und dem Volke ist also seine wesentliche Aufgabe, fällt aber mit seinem hausväterlichen Verhalten ganz zusammen, da eben in der genauen Vollziehung der Familienregel jenes Gleichgewicht besteht. Jede Verletzung dieser Regel muß daher streng gebüßt werden, denn sie ist eine Störung der Natur, und verräth sich auch durch Unordnung im Naturlaufe.

Der Kaiser nun, welcher durch Aufrechthaltung des großen Hausgesetzes allen Störungen der Natur zuvorkömmt, und wo jenes Gesetz verletzt ist, durch Ermittelung und Bestrafung des Schuldigen die gestörte Weltordnung wieder herstellt, erweist sich als der die Welt erhaltende Gott; er ist in sofern der Sohn des Himmels, und das Selbstbewußtsein des Volkes, in welchem sich alle Chinesen als einem großen Hauswesen angehörig, und einer einigen väterlichen Gewalt unterworfen wissen, geht in das religiöse Bewußtsein über, wonach sie in ihrem Hausvater auch den gegenwärtigen Gott verehren. In der That wird in China der Himmel mehr gefürchtet als angebetet, denn er, als der formirende Gott, ist bloß zu scheuen, wenn regelwidrig gelebt wird; er verräth es alsbald. Wenn Laster — so heißt es im alten Gesetzbuch — im Schwange gehn, regnet es unaufhörlich. Der Kaiser dagegen ist ein wirklicher Gegenstand der Andetuug; denn regiert er gut, d. h. lebt er selbst streng nach der Regel, und wacht er auch über deren Aufrechthaltung im Volke, so ist die Welt im Gleichgewicht, und der Himmel muß wohl heiter sein, und es nur zur regelmäßigen Zeit regnen

lassen. Gesetzt aber auch eine Störung der Natur, z. B. ein großer Orkan oder Miswachs träte ein, so hat der Kaiser, so lange es ihm nur gelingt, diejenigen, welche schuld daran, zu ermitteln, an ihrer Bestrafung das beste Mittel, das in Unordnung gerathene Weltgebäude möglichst bald wieder in die alten Fugen zu rücken, nur in sofern jene Ermittelung nicht gelingt, ist der Himmel durch Opfer und Büßungen, d. h. durch eine allgemeine Selbstbestrafung zu sühnen.

So sehen wir in China zuerst die weltgeschichtliche Tendenz, das Naturbewußsein und Gottesbewußtsein in die Einheit des Selbstbewußtseins aufzunehmen, zu einem bestimmten, ruhenden Resultate gelangen. Denn zunächst ist es dort der Kaiser, der in seiner Subjectivität sich unmittelbar als universelles Ich eines Volkes, und in dieser Ichheit zugleich als Naturcentrum und als Sohn des Himmels, d. i. als göttliche Macht über die Natur weiß. Und dieses Selbstbewußsein reflectirt sich im ganzen Volke, welches sich subjectiv als einige Familie erfaßt, und in diesem Familienselbstbewußtsein sich zugleich als das Reich der Mitte in der Natur und als ein höheres noch, nämlich als himmlisches Reich erkennt. Geflissentlich haben wir eben deswegen bei China länger verweilt, weil die geschichtliche Bewegung, die Einheit des Subjectiven, Natürlichen und Göttlichen zu produciren, dort unmittelbar zu einem festen gerinnt und so eine palpable Gestalt annimmt, die trotz dem kleinlichen, bizarren, ja oft lächerlichen Charakter, den sie bei ihrer Durchführung durch alle einzelnen Beziehungen des socialen Daseins erhält, den weltgeschichtlichen Prozeß schärfer und deutlicher zur Anschauung bringt, als spätere und höhere Resultate desselben.

In der Naturanschauung der Inder ist die Schranke der chinesischen Intelligenz unmittelbar durchbrochen. Wenn nach der Grundvorstellung der Chinesen die Natur eine Kraft ist, die

sich in ein ihr negatives hineinbegiebt und dieses ihr wesentlich fremde gestaltet, so ist sie dagegen der indischen Anschauung zwar auch eine in das Negative ihrer selbst sich versenkende Kraft, aber nicht dieses Negative soll dadurch zur Affirmation gelangen, sondern sich selbst bringt die Kraft damit zum gestalteten Dasein. Unendliche Beziehung der Kraft auf sich selbst ist daher das Eigenthümliche der indischen Naturanschauung, wodurch der bloß äußerliche Formationsproceß der Chinesen zum wahrhaft innerlichen, zum Lebensprozeß wird, in welchem die starre gerade Linie verschwindet, und die Kreisbewegung an ihre Stelle tritt.

Die eine absolute sich selbst bezweckende und so sich selbst bejahende Kraft gelangt zu dieser Selbstbejahung nicht unmittelbar, sondern dadurch, daß sie die vorhandene Negation ihrer selbst aufhebt, und sie hebt sie dadurch auf, daß sie dieselbe durchdringt und zum Ausdruck ihrer selbst macht, wornach dann im Naturproceß folgende Momente sich sondern. 1) Die Kraft geht in ihr Negatives über, versenkt sich in die Substanz und ist in sofern durch sich selbst negirt; 2) aber die Substanz ist dadurch formirt und zum Ausdruck der ihr einwohnenden Kraft erhoben, und so affirmirt diese sich in und mittelst der gestalteten Substanz. 3) Eben dadurch wird jedoch diese Substanz wiederum negirt und in der Selbstaffirmation der Kraft als ein Nichtiges erwiesen; die Kraft ist durch ihre Selbstbejahung eben so aus der Substanz entwichen, wie sie nur durch ihre Selbstnegation sich in dieselbe vertieft hat. Weil jedoch die Kraft nur in und mittelst der Aufhebung ihrer Negation sich selbst bejaht, so kann sie aus der ihr negativen Substanz nicht entweichen, ohne sofort wiederum als Tendenz, sich in die Substanz zu versenken, aufzutreten, und so abermals in das erste der hier aufgezählten Momente zurückzutreten, daher bilden diese Mo-

mente einen geschlossenen Kreis, welchen die Kraft ins Unendliche durchläuft, und in dem sie sich sucht, dann in endlicher Gestalt erfaßt, diese Endlichkeit aber auch hinwegzehrt, und sich so unmittelbar wieder verliert, um sich von Neuem zu suchen.

Die gesammte Natur ist so ein unendliches Sichbezwecken, in welchem es zu keinem Sicherreichen kommt, eine bloß peripherische Bewegung ohne ruhenden Mittelpunkt, der reine Lebensproceß ohne selbstisches Centrum. Die unendliche Mannichfaltigkeit der besonderen Naturbildungen sind für die indische Intelligenz nur der Ausdruck eines unendlichen Ringens der Kraft sich zu gestalten; sie drücken die Perioden aus, in welchen die Kraft aus sich herausgehend wieder in sich zurückkehrt, und so den Kreislauf vollendet, um ihn von Neuem zu beginnen. Alle Gebilde, wie verschieden auch an Form und Weise des Daseins, sind doch dem Wesen nach einander gleich, indem jedes derselben doch immer nur das zeitweilige Sicherfassen der universellen Kraft in bestimmter Gestalt ist, hervorgegangen aus deren Vertiefung in die Substanz und dazu bestimmt, nicht sich, sondern eben jene Kraft zu manifestiren, an dieser Manifestation aber auch in seiner Besonderheit zu Grunde zu gehen. Das adäquateste objective Gegenbild der indischen Naturanschaung ist daher die Pflanze. In ihrem Hervorsprießen aus der Erde offenbart sie die allgemeine in die Substanz versenkte Kraft, die sich an dieser Substanz eine besondere Gestalt giebt; in ihrem vollständig zur Blüthe entwickelten Dasein stellt sie das in bestimmter Besonderheit sich erfassende universelle Leben dar, worin aber auch diese Besonderheit sich nicht zu erhalten vermag, sondern von dem Leben selbst verzehrt, in sich erstirbt, damit zugleich aber das Leben zur Wiederholung des nämlichen Gestaltungsprozesses treibt. Das Pflanzenleben versteht die indische Natur-

anschauung vollkommen, fixirt sich in demselben aber so, daß sie schon die zunächst höhere Naturstufe, nämlich das thierische Leben nicht nur nicht zu fassen vermag, sondern überall auf ein bloß pflanzliches Dasein zurückzuführen bestrebt ist.

Das selbstlose Dasein der Pflanze, das nur den universellen Lebensproceß überhaupt und sein Ringen mit einer ihm unüberwindlichen unlebendigen Substanz ausdrückt, stellt die Naturstufe vollständig dar, deren Bewußtsein das Wesen der indischen Intelligenz ausmacht; das selbstische thierische Dasein, welches von der allgemeinen Substanz losgerissen auch dem universellen Lebensproceß gegenüber sich in seiner Besonderheit erhält, erscheint dem indischen Geist als ein Abfall vom Universalleben, die vorhandene Selbstheit ist ihm ein unendlicher Verlust, und sich in die Selbstlosigkeit der Pflanze hinein versetzen heißt für ihn die verlorene Vollkommenheit der Existenz sich wieder erringen. Die Frage, woher doch die Besonderheiten, die unendlich verschiedenen Bildungen in der Natur stammen mögen, wirft die indische Intelligenz sich gar nicht auf; ihr genügt das Bewußtsein, daß die allgemeine Naturkraft sich der Substanz einbildet; die vermöge dieses Akts entstehenden verschiedenen Gestalten sind eben verschiedene Einbildungen jener Kraft; so wenig sich in der sich selbst überlassenen, bildernden Phantasie des subjectiven Geistes irgend etwas Planmäßiges und Zweckvolles entdecken läßt, so wenig findet der indische Geist in den Naturbildungen, außer jenem allgemeinen Lebensproceß, irgend was andres als die zufälligen Aeußerungen einer in blindem Gestaltungstrieb sich selbst imaginirenden Lebensthätigkeit.

An solcher Naturanschauung hatte sich nun das indische Gottesbewußtsein zu bestimmen. Das in allem Zufälligen und Willkührlichen des erscheinenden Daseins allein beständige, an

sich nothwendige und absolute war der Kreislauf des Lebensprocesses, eben er wurde daher in seiner universellen Einheit unmittelbar als das Göttliche — das Brahma — gewußt. Dieses Brahma war aber noch nicht der gestaltete Gott, sondern wurde es erst in seinem Verhalten zur Substanz. In diesem Verhalten wurde es jedoch den drei Momenten jenes Prozesses gemäß ein dreifacher Gott. Zuerst nämlich ist es der Gott Brahma, der in die Substanz versenkt, die Hingebung der unendlichen Lebensthätigkeit an das Negative, und deren Selbstimaginirung in den Stoff darstellt; eben diese Hingebung und Selbstimaginirung sind die wesentlichen Charakterbestimmungen des Gottes Brahma; in der Selbstopferung und Meditation Brahmas entstehen nach indischer Vorstellung alle Dinge. Aber die so entstandenen Dinge sind doch selbst wiederum nichts andres als der in tausendfältiger Besonderung zu manifestem Dasein in der Substanz gelangte Gott, doch nicht mehr der sich an der Substanz selbst negirende Brahma, sondern der mittelst Organisirung der Substanz zur Selbstaffirmation und freier Selbstbethätigung gelangende Gott Wischnu. In Wischnu kommt die Bewegung des Werdens zu temporärem Stillstand; er ist das vollkommen verleiblichte Leben, das nunmehr einen Bestand hat. Alle Dinge, sofern sie bestehen, sind ihrem allgemeinen Wesen nach Wischnu, und dieser ist für jedes einzelne Ding in so weit die erhaltende Macht, wie Brahma die hervorbringende. Aber das Bestehen der einzelnen Dinge ist kein beharrliches; das in ihnen sich fassende Leben ist ein universelles, und sich als solches bethätigend zehrt es selbst die Einzelheit, in der es auftritt, hinweg. Die Dinge die in ihrer Besonderheit den sich selbst erfassenden Gott darstellen, sind in ihrer Einzelheit vielmehr nicht Gott, und der Gott in ihnen ist es der ihre Einzelheit negirt, und zerstört. Der Gott in dieser vernichtenden Eigenschaft ist Siva. In der

von Siva ausgehenden Zerstörung des Einzelnen wird jedoch das darin gefaßte Leben von der ihm negativen Substanz befreit und als reine Lebensthätigkeit wieder hergestellt; und weil hiermit eine neue Hingebung an die Substanz als unmittelbare Folge gesetzt ist, so ist Siva nicht bloß der zerstörende, sondern mittelst der Zerstörung die Zurückführung der Dinge in Brahma, und so die neue Erzeugung setzende Gott. An der Pflanze angeschaut erweist sich Brahma als das von der Wurzel ausgehende und als plastischer Trieb die Entwicklung der Pflanze bis zur Blüthe bringende Leben; in der Blüthe als zeitweilig bestehender Einheit des Lebens mit seiner Gestalt ist Wischnu manifestirt; die Zerstörung der Blüthe endlich, welche zugleich die Entwicklung des Samenkorns, und so die Rückführung des Lebensprocesses zu seinem Ausgangspunkt ist, offenbart die Macht des Siva, daher denn auch diesem Gott, weil er mittelst der Vernichtung des Einzelnen die Allgemeinheit des Lebens (die Gattung) affirmirt, bedeutsam genug der Lingam als Symbol beigegeben ist. Brahma, Wischnu und Siva sind eigentlich in einander übergehende Momente, deren eines die Aufhebung des ihm vorangehenden ist; die in Brahma gedachte Selbstnegation des Allebens wird durch die Selbstaffirmation Wischnus in lebendiger Einzelheit, und diese dann durch das in Siva repräsentirte, mittelst Vernichtung der Einzelheit wieder hergestellte Alleben aufgehoben, welches Alleben selbst wieder als Brahma mittelst Selbstnegation die Einzelheit herstellend, das Wesen des Siva aufhebt. So sind diese drei Götter nichts als Momente der in sich selbst kreisenden Lebensthätigkeit, und in dieser Totalität sind sie das Brahma; wie aber dieses nur in jenen drei Momenten die Form des Daseins hat, und zugleich das absolut beständige Göttliche ist, so sind sie als das geformte Göttliche drei simultan existirende Gotthelten.

Auf dieſe Weiſe geſtaltet ſich die Gottesidee im indiſchen Bewußtſein; offenbar viel tiefer als im chineſiſchen; aber dieſe Tiefe, wie ſpeculativ ſie auch an ſich ſein mag, iſt nicht Produkt des ſpekulativen Denkens der indiſchen Nation, ſondern gehört allein der objectiven Naturſtufe an, deren anſchauendes Bewußtſein der indiſche Geiſt ſelbſt iſt; und wie wenig das indiſche Gottesbewußtſein Reſultat eines freien Denkens iſt, zeigt ſich am beſten in der Art, wie ſich daſſelbe im Selbſtbewußtſein des Volkes, alſo in deſſen Staatsthume als religiöſer Cult reflectirt.

Das indiſche Volk bewahrt ein feſtes und unwandelbares Bewußtſein ſeiner ſelbſt, als einer völlig abgeſchloſſenen Totalität; jeder Einzelne weiß ſich ſelbſt in ganz beſtimmter und unveränderlicher Weiſe dieſer Totalität angehörend, und ſo iſt mit dem ſingulären Selbſtbewußtſein jedes Subjectes das univerſelle eines in beſtimmter Geſtaltung auftretenden Geſamtlebens unzertrennlich verbunden. Dieſes Geſammtleben iſt aber kein in ſelbſtändiger Thätigkeit ſich den Forderungen des ſocialen Daſeins gemäß ordnendes und ausbildendes, ſondern iſt ſich nach ſeinen weſentlichen inneren Unterſchieden als ein durchaus natürliches gegeben. Aus einer gemeinſamen göttlichen Wurzel entſproſſen weiß ſich das indiſche Volk als einen Baum, der in mehreren verſchiedenen, und ihre Unterſchiede bewahrenden Stämmen emporgewachſen iſt. Dieſe Stämme beziehen ſich zwar auf einander, und ergänzen ſich in ihren geſonderten Lebensgeſchäften, ſind daher inſofern Stände eines einigen Staates, aber nicht in freier Selbſtbeſtimmung ſind ſie dieß geworden, ſondern in unmittelbarer Natürlichkeit ſind ſie ſich in ſolchen Standesunterſchieden gegeben. Das Familienbewußtſein, welches in China die Form des Staatslebens bildet, hat ſich hier zum Stammesbewußtſein erweitert, und kraft der mit dieſem verbundenen An-

erkenntniß wesentlicher Stammunterschiede, welche, obschon einander ausschließend, dennoch in einer höhern Einheit mit einander zusammenhängen und sich ergänzen, ist der Staat, welcher in China sich nur vermöge einer äußerlichen Attraction einander wesentlich gleicher Elemente gestaltete, hier einer inneren organischen Gliederung theilhaft, die durch gegenseitige Sollicitation der qualitativ verschiedenen Elemente einen wirklichen Lebensprozeß vermittelt.

Was aber diesem Staate die Einheit giebt, die es verhindert, daß die verschiedenen Stämme in gegenseitiger Entfremdung sich von einander losreißen, das ist das indische Gottesbewußtsein, und wie dieses an der Anschauung des pflanzlichen Lebens seine Gestalt gewonnen, so reflectirt es sich in dieser seiner Gestalt auch im Staatsleben, und giebt diesem seinen innern Halt. In der That drückt sich im indischen Staat der nämliche mittelpunktslose Lebensproceß aus, der in seiner Reinheit die Gottheit selbst, und in seiner Aeußerung die Welt ist. Aus der Gottheit wissen sich die verschiedenen Stämme oder Kasten entsprungen, und die geformte Gottheit drücken sie in ihren charakteristischen Unterschieden und Bezügen aus; die oberste stellt den Brahma, die zweite den Wischnu, die dritte den Siva dar, die vierte Kaste, welcher die Knechtschaft zu Theil geworden, greift in den Prozeß des bürgerlichen Lebens gar nicht ein, und ist nur der Hintergrund, von welcher sich jene drei in ihrer Bestimmtheit abheben.

Der Charakter Brahma's ist Meditation und Selbstentäußerung, ihn im Leben auszudrücken ist die Aufgabe der Brahmanenkaste; sie hat sich für kein besonderes Lebensgeschäft zu interessiren, die Mittel zu ihrer Subsistenz fließen ihr von Außen zu, müheios empfängt sie sie, und drückt so in aller Reinheit die der strömenden Ernährung theilhafte Pflanze aus, indem sie

über die Nothwendigkeit des thierischen Lebens, sich selbstthätig die materiellen Bedingungen der Existenz zu erringen, von Haus aus hinweggesetzt ist. Die geistige Selbstheit des Menschen ist jedoch auf diese Weise nicht beseitigt; nach möglichster Vernichtung derselben zu ringen ist eben deswegen das wesentliche Lebensgeschäft des Brahmanen; das Bewußtsein alles seines Inhaltes zu entleeren, alle bestimmten Gedanken und Vorstellungen zu einem völlig unbestimmten, formlosen Allgemeinen in einander fließen zu lassen, ist die Aufgabe, deren angestrebte Lösung er Meditation nennt; und gelingt es ihm wenigstens zeitweilig, auch sein Selbstbewußtsein, mittelst vollkommener Gedankenlosigkeit, bis zum dumpfen Lebensgefühl, bis zu einem traumlosen Geistesschlaf bei bestehendem leiblichen Wachen herabzustimmen, dann hat er jene Stufe der Selbstentäußerung errungen, in der er vollständig Brahma, d. h. vollkommen Pflanze ist.

Wischnu, welcher im Kreislauf des göttlichen Lebens das vorübergehende Moment der Selbsterfassung und sich bethätigenden Wirklichkeit darstellt, hat im socialen Leben des Volkes sein entsprechendes Gegenbild an der zweiten Kaste, den Kschatrijas. Sie sind die Träger des politischen Lebens, ihnen ist es im religiösen Volksbewußtsein gestattet, nach einem sich selbst befriedigenden und genießenden Dasein zu ringen, in ihnen concentrirt sich die thatkräftige Nationalmacht der Inder, und so weit es bei diesen zu einer politischen Geschichte kommen kann, beruht sie auf der Wirksamkeit der Kschatrijas. In diesem Stamme allein hat Indien seine Helden; aber die Volkserinnerung, die ihr Andenken bewahrt, entkleidet sie auch aller eignen Persönlichkeit, sie sind nicht sie selbst, sondern Wischnu ist in ihnen incarnirt, und so rückt jede geschichtlich denkwürdige That unmittelbar in die zeitlose Göttersage hinauf, und bedeutsame, durch die Energie Einzelner errungene Zustände des öffentlichen

Lebens verlieren, weil das Volksbewußtsein in ihnen nicht seine Eigenheit, sondern nur die vorübergehende Wirksamkeit des verleiblichten Gottes findet, alles Nachhaltige, einen stettigen Fortgang der Entwicklung Motivirende; es sind vereinzelte, und in ihrer Vereinzelung verschwindende Momente, taude Blüthen, die der Wind zerstreut, und von denen es gleichgültig ist, ob sie gestern, oder vor Jahrtausenden da waren. So kommt es denn auch mittelst dieses zweiten Stammes, der vorzugsweise zur Ausbildung eines geordneten, von einem selbständigen Mittelpunkt aus dirigirten, perfectibeln Gemeinwesens berufen ist, auf dauernde Weise zu keinem solchen; denn wie die Brahmanen mittelst ihrer unthätigen Meditation die Seldstheit dem allgemeinen Lebensproceß zum Opfer bringen, so thun dieß die thätigen Kschatrija's, indem sie vor ihrer eigenen That zurücktreten, und darin nicht sich selbst, sondern nur ein Moment jenes Processes anerkennen.

Einen diametralen Gegensatz zu den Brahmanen bildet endlich die dritte Kaste, die der Vaisja's, denen die Arbeit zugefallen ist, wie den Brahmanen die Ruhe. Sie haben, was das Leben bedarf, für sich und für die beiden höheren Kasten herbeizuschaffen, und sind insofern von einem wesentlich seldstischen Interesse, von dem der Selbsterhaltung bewegt. Aber dieses seldstische Wesen, von welchem die höheren Kasten sich leichtlich befreit, und das die Vaisja's für das ganze Volk tragen müssen, lastet auf ihnen auch als ein Unglück. Ihr Leben erfüllt die Sehnsucht nach Selbstlosigkeit, sich dieser in einer Reihe von Wiedergeburten immer mehr zu nähern, ist die Hoffnung, die sie erquikt, diesen langen Weg aber abzukürzen, indem sie sich entweder im Taumel der wildesten Sinnenlust bis zur Bewußtlosigkeit betäuben, oder ohne weiteres in den Tod stürzen, darin besteht ihr religiöser Cult. Was die Brahmanen mittelst geisti-

ger Verdumpfung erreichen, das erringen die Vaisja auf schmerzlichere Weise durch körperliche Selbstzerstörung, und stellen in ihrem Leben hiermit das dritte Moment der indischen Gottheit, den mittelst der Zerstörung der Einzelheit in das Allieben zurückführenden Siva dar.

Auch in der vierten von diesem in sich abgeschlossenen Kreise des indischen Volkslebens ausgeworfenen und als unrein schmählich mishandelten Kaste der Sudra's drückt sich das allgemeine Bewußtsein des Volkes von der Nothwendigkeit eines selbstlosen Daseins insofern aus, als in ihnen die Anerkenntniß vorhanden ist, daß sie nur durch die vollständigste Aufopferung ihrer Selbstheit von dem Fluche ihrer harten Dienstbarkeit befreit und in den Kreis des reinen indischen Lebens aufgenommen werden können. Doch hat diese Aufopferung hier auch die allerhärteste Form; sie vollbringt sich nicht in jener den Brahmanen eignenden symbolischen Weise, sie besteht nicht in einer ideellen Resignation wie die der Kschatrija's, ja selbst der Tod unter den Rädern des Gotteswagens oder unter den Alligatoren des heiligen Stromes, den der Vaisja zu seiner Selbstentäußerung erwählt, genügt zur völligen Reinigung des Sudra nicht. Es ist die Stufenreihe der Jogibüßungen, die ihn von sich selbst befreit. Der vollendete Jogi hat die Aufgabe gelöst, wie ein Mensch sich durch eine qualvolle Selbsterziehung nicht bloß alles menschlichen Wesens, sondern aller thierischen Irritabilität so sehr entäußern, und sein organisches Leben so gänzlich auf die bloß vegetativen Functionen desselben reduciren kann, daß er nicht etwa nur metaphorisch, sondern in der That und Wahrheit eine Pflanze geworden ist, in welcher die Vögel ihre Nester bauen.

Mit Recht genießt der Jogi einer großen Verehrung und wird vom Volke dem Brahmanen gleichgeachtet; denn die Idee,

die der Brahman nur repräsentirt, ist im Jogi zu gegenständlicher Wirklichkeit gelangt. Ueberhaupt stellt sich in diesem das innerste Wesen des indischen Geistes heraus. Selbstpeinigungen, der äußern Erscheinung nach denen der Jogi ähnlich, sind zwar auch im Christenthume hervorgetreten; doch hatten sie, wiewohl auch hier eine abgeschmackte und auch bald dafür anerkannte Verirrung, doch jedenfalls die Tödtung des Fleisches zum Zwecke, damit der Geist um so freier werde. Die indischen Büßungen dagegen bezwecken geradezu die Tödtung des Geistes; nur diejenigen Richtungen des organischen Lebens, welche die Selbstbethätigung des Geistes vermitteln, vor Allem die cerebralen Functionen, werden durch methodische Abquälung vollständig gelähmt; selbst das schon im Thiere hervorbrechende äussere Schema des Geistes, die der Selbsterhaltung zugewandte Spontaneität wird vernichtet; so weit aber das leibliche Dasein auf den dumpfen innern Reproductionsproceß reducirt, zwar sich nicht selbst erhalten, aber doch durch die Pflege Andrer fortdauern kann, soll es auch fortbestehn und ist sogar Gegenstand der heiligsten Sorgfalt. Aberwitzig muß es erscheinen, wie der Geist eines Volkes in der völligsten Selbstentgeistung seine höchste Aufgabe finden mag, aber das Wort, das dieses Räthsel erklärt, ist von uns bereits ausgesprochen. Steht es einmal fest, was als Thatsache die Geschichte unläugbar ausspricht, und was die Spekulation in seiner höhern Nothwendigkeit gar wohl zu verstehen vermag, daß der menschliche Geist sich seiner welthistorischen Aufgabe nach zum universellen Naturgeist zu entwickeln hat, und daß er in dieser Entwicklung alle Naturstufen durchlaufend das immanente Wesen einer jeden als ein allgemeines Selbstbewußtsein aussprechen muß, so leuchtet ein, daß dasjenige Volk, welches das Bewußtsein des vegetativen Lebens in seinem geschichtlichen Dasein auszudrücken berufen ist, den

härtesten Kampf mit seiner Subjectivität zu bestehen haben muß. Im Bewußtsein, welches das chinesische Volk darstellt, ist dieser Kampf noch nicht vorhanden; dieses Bewußtsein befindet sich noch nicht auf der Stufe des Lebens, die Subjecte verhalten sich darin nur als einzelne Atome, die durch Attraction nach einer äußern Regel mit einander zusammenhängen; zum Widerspruche zwischen der Subjectivität und dieser Regel kommt es noch gar nicht. Ganz anders in Indien: das vegetative Leben ist wesentlich selbstlos, ist bloßer Kreislauf der Metamorphose; der Geist, der dieses Leben als Bewußtsein darstellen soll, kann dies nur mittelst Abstraktion von seinem Selbstbewußtsein, und diese Abstraktion muß nicht eine bloß vorgestellte, sondern in der Wirklichkeit des Volkes sich vollbringende sein. Hier bricht der Widerspruch zwischen der sich vorfindenden Subjectivität und der geforderten Selbstlosigkeit hervor; im Kampfe beider mit einander besteht das ganze Leben des Volkes, und zwar ist dieser Kampf ein endloser, denn er soll nicht durch Vermittelung der entgegengesetzten Factoren entschieden werden, sondern nur in der Vernichtung des einen Factors, des der Subjectivität enden. Daher die indische Askesis, daher die alle Selbstvernichtung begleitende trostlose Vorstellung, daß doch auch wiederum die Subjectivität unvernichtbar ist, durch keine Meditation oder Resignation ganz verschwindet, ja selbst, wenn sie durch den Tod beseitigt ist, in der Seelenwandrung sich wieder herstellt. Darum ist aber auch der reinste Ausdruck für die erstrebte und sich auch nach Möglichkeit vollbringende Entselbstigung, wie sie sich im vollendeten Jogi darstellt, Gegenstand der höchsten Verehrung, denn im Jogi ist der indische Volksgeist am adäquatesten verwirklichet.

Wie sich nun in der Religion der Inder das Festgehaltensein ihres Geistes auf einer untergeordneten Naturstufe scharf ge-

nug ausspricht, so erweist er auch in der Entwicklung des bürgerlichen Lebens des Volkes seine hemmende Gewalt. Es sind in Indien, wie bereits bemerkt, die Elemente eines höheren Staatsthums als das chinesische gegeben; aber diese Elemente vermögen sich nicht zu der organischen Einheit, welcher sie fähig sind zu entwickeln. Wenn im chinesischen Staate ein Mittelpunkt ohne dagegen reagirende Peripherie gegeben ist, so ist im indischen Staatsleben lauter Peripherie ohne ruhenden Mittelpunkt vorhanden. Zwar findet sich die Anlage zu einem solchen in den Kschatrijas; diese, welche die Selbständigkeit der Nation nach Außen hin aufrecht zu erhalten haben, scheinen auch dazu berufen, nach Innen einen selbständig regierenden Willen zu repräsentiren, und in die Mitte gestellt zwischen Brahmanen und Vaisja's scheinen sie die Aufgabe zu haben, den Gegensatz dieser Kasten zu versöhnen, und durch ein geordnetes Gemeinwesen die Anmaßung der einen zu beschränken, die Gedrücktheit der andern zu mildern. Auch tauchen in der indischen Nationalgeschichte einzelne Zustände auf, die die versuchte Lösung dieser Aufgabe ausdrücken, aber nicht um zu bestehen, sondern um ihre Unfähigkeit zu einem Fortbestande zu offenbaren. Denn die von den Kschatrija's selbst anerkannte Nothwendigkeit der Verzichtleistung auf ihre Eigenheit, das Bewußtsein, welches in jeder großartigen Individualität, je bedeutsamer ihr Wirken an sich ist, und je folgenreicher es sein könnte, um so entschiedener das vorübergehende Offenbarwerden eines Moments des universellen göttlichen Lebensprocesses erblickt, verhindert jede Fortentwicklung, raubt dem Sohne die Macht und den Willen, dasjenige auch nur aufrecht zu erhalten, was die Thatkraft des Vaters erbaut, und was in der einen Generation sich zu lebenskräftiger Wirklichkeit herausgerungen hat, versinkt schon für das nächstfolgende Geschlecht in die Dämmerwelt des Mythos.

Also wird das centrale Element der Nation selbst in jene peripherische Bewegung hineingerissen, in welcher allein das gesammte Volksleben seinen Bestand hat, und die nämliche Entselbstigung, nach welcher jeder Einzelne im religiösen Culte ringt, vollbringt sich auch im politischen Leben des ganzen Volkes.

Wenn so der indische Geist vermöge seiner Naturschranken es niemals zu einem wachen geschichtlichen Dasein bringt, sondern alles, was er vollbringt und erfährt, in ein unklar schwankendes Traumleben hineinzieht, so entfesselt er in diesem dagegen auch jene maaß- und planlos gestaltende Phantasie, welche die Macht der Traumwelt ist. Eine zahllose Menge Götterbildungen und Göttergeschichten entstehen ihm auf diese Weise, die unerachtet der darin herrschenden bodenlosen Willkühr und Abenteuerlichkeit, doch das Consequente an sich haben, daß in ihnen der nämliche vegetative Gestaltungsproceß, der nämliche rastlose Verwandlungstrieb herrscht, den die indische Anschauung auch in der wirklichen Welt als das allein wahrhaft Wirkliche erfaßt. Wie man denn nur indische Sculpturen, jene Menschen- und Thiergestalten, mit den vielen überall aus ihnen hervorwuchernden Gliedmaßen, und den sie umwindenden Blättern und Blumen zu betrachten braucht, um sogleich inne zu werden, man habe nur grandiose tropische, mit Schlinggewächsen überzogene Pflanzen vor sich, in denen eben nur eine seltsame Aehnlichkeit mit menschlicher, oder thierischer Bildung auftaucht. Einen ähnlichen Eindruck empfängt man im Ganzen auch von der indischen Poesie.

Den nächsten Fortschritt des in den Völkerintelligenzen sich darstellenden Naturbewußtseins, nämlich die Erhebung desselben vom pflanzlichen zum thierischen Leben finden wir im ägyptischen Volke ausgedrückt. Nur sehr allgemein werden wir uns in der

Charakteristik desselben halten müssen, weil, ungeachtet der vielen kleinen Details die wir über altägyptisches Leben den Griechen verdanken, sehr wesentliche hier in Betracht kommende Verhältnisse theils gar nicht bekannt, theils nur sehr oberflächlich und unbestimmt überliefert sind.

Sprechen wir zuförderst das wesentlich charakteristische des thierischen Lebens seinem einfachen Begriffe nach aus. Im Thiere hat der Kreislauf des Lebensprocesses, dessen reiner Ausdruck die Pflanze ist, einen beharrlichen selbstischen Mittelpunkt gefunden; kraft desselben reißt es sich von der allgemeinen Substanz los, mit welcher die Pflanze noch in tiefer Einheit lebt, und affirmirt sich im Gegensatz zur Substanz. Der Proceß seiner Selbsterhaltung hat nicht, wie der der Pflanze, die Form eines bloßen Sich-Empfangens, sondern eines fortwährenden Sich-Erringens aus dem Allgemeinen, und ist Arbeit und Kampf. Das selbstische Interesse, welches in der Pflanze noch fehlt, ist die entwickelte Macht des thierischen Lebens, organisch repräsentirt durch das irritable und sensible System, wodurch die Reproduction des Thieres vermittelt wird. Diese Macht ist nun zwar der universellen Substanz gegenüber eine beschränkte, so weit sie sich jedoch geltend machen kann, eignet sie sich von jener zu, und so lebt das Thier innerhalb des Universums in seiner besonderen, ihm eigenen, beschränkten Welt, in welcher seine Selbstheit völlig orientirt ist und herrscht. Jenseits der Grenzen dieser Welt aber befindet sich eine ihm fremde, es bedrohende Macht, die es nur scheuen, deren vernichtendem Eindringen es aber nicht widerstehen kann.

Wird nun in einer Weltanschauung das thierische Leben als höchster Inhalt und als wesentliche Wahrheit der gesammten Natur erfaßt, so muß solche Anschauung sich folgendermaßen gestalten. Auch hier muß die Duplicität der Naturprincipien

festgehalten werden, nur sind diese nicht, wie im chinesischen Weltbewußtsein, ein Positives und ein Negatives, die einander gegenseitig zu ruhenden Produkten beschränken; auch sind sie nicht, wie in der indischen Fassung, ein Positives, das in seine Negation eingehend, nur mittelst transitorischer Aufhebung derselben sich affirmirt, und so nur in dem unendlichen Wechsel des Sichverlierens und Sichfindens sein Bestehen hat. Hier sind vielmehr die beiden Naturfactoren zwei gleichsehr positive, deren jeder im Gegensatz zum andern sich selbst bejahend das Negative des andern ist. Die Welt ist so ein in sich verdoppeltes Leben; zwei selbstisch auf sich bezogene Mächte erhalten sich im Kampfe gegen einander, die eine zehrt von der andern, und geht auf ihre Vernichtung, zu welcher es gleichwohl niemals kömmt, so daß der Weltlauf nur den periodischen Wechsel ausdrückt, in welchem sie einander relativ überwinden. Eben so sind auch alle einzelne Weltwesen nur der besondere Ausdruck des einen oder des andern großen Weltlebens, und verhalten sich insofern theils freundlich und hülfreich zu einander, theils stehen sie sich feindlich und Verderben bringend gegenüber.

Eine solche Naturanschauung ist es nun, die das geistige Leben des ägyptischen Volkes constituirt. Aus ihr unmittelbar geht schon die Nothwendigkeit hervor, daß dieses Volk sich weder wie das chinesische als einige Weltmitte wissen, noch wie das indische in die mittelpunktlose Weltperipherie streben konnte, sondern sich einem Lebenskreise der Welt angehörig erfassen, und außer demselben noch einen zweiten, ihm fremden und feindlichen anerkennen mußte. Eben diese Anerkennung zweier selbstständiger, auf sich selbst bezogener und einander gegenseitig bekämpfender universeller Mächte, deren einer Aegypten selbst angehört, während es den vernichtenden Einfluß der andren erfährt, ist der Grundzug der ägyptischen Weltanschauung, sich

gleich scharf ausprägend im religiösen Bewußtsein, in der natürlichen Lebensweise und im Staatsthume des Volkes.

Es ist bereits im Allgemeinen bemerkt worden, was auch gewiß unläugbar ist, daß die eigenthümliche Naturanschauung eines Volkes vorzugsweise von dem besondern Charakter seines Landes bestimmt wird; indeß ist es oft sehr schwierig, in den besonderen Völkerintelligenzen den Einfluß und Reflex der Ländereigenthümlichkeiten bestimmt und im Einzelnen nachzuweisen. So dürften sich die Motive für das Unlebendige und Förmliche des chinesischen Naturbewußtseins nur dunkel und unbestimmt in der Landesbeschaffenheit China's wiedererkennen lassen, wenn auch im Allgemeinen zugegeben werden muß, daß der Unterschied zwischen der so gestaltenarmen, zum Theil wüsten asiatischen Hochebene und dem fruchtreichen chinesischen Ackerland, der namentlich in den ursprünglichen Sitzen des Volkes scharf genug hervortrat, ganz geeignet war, den principalen Gegensatz von Stoff und Form in der Natur, welcher den Mittelpunkt der chinesischen Weisheit bildet, zu deutlicher Anschauung zu bringen. Ungleich deutlicher schon tritt der Zusammenhang zwischen Volksgeist und Landescharakter in Indien hervor. Die übermächtige tropische Vegetation, die alle höheren Lebensformen umschlingt und bewältiget, die großartige, wie ein phantastischer Naturtraum sich ausbreitende und ins Maaßlose wachsende Blüthenwelt Indiens läßt es uns wohl begreifen, wie das indische Volk sich vor der Macht des pflanzlichen Lebens beugen, wie es das ganze Universum als einen gewaltigen Lotus betrachten, und von Sehnsucht ergriffen werden konnte, sich mit seinem besondern Leben in dieß überschwenglich reiche Allleben zu verlieren. Bei keiner Nation des Alterthums aber erscheint in der Eigenthümlichkeit des Volkes die Besonderheit der es umgebenden Natur deutlicher und schärfer ausgeprägt, als bei der ägyptischen.

Schon die Eingeschlossenheit des Landes von Meer und Wüste giebt ihm die Form natürlicher Besonderheit, welche zugleich durch den einzigen es durchströmenden Fluß, an den es sich als an eine wesentliche Bedingung seiner Subsistenz lehnt, eine Einheit und Abgeschlossenheit erhält, die ihm den Charakter eines großen auf sich bezogenen Einzellebens verleiht. Gesteigert wird dieser Charakter noch dadurch, daß das Land in seiner ganzen Productionskraft auf der sichtbaren Wirksamkeit des Flusses beruht, und eben hierdurch das Gepräge der Selbstthätigkeit und spontan sich vollbringenden Selbsterhaltung gewinnt, die das Wesen des thierischen Lebens ausmacht. Erwägt man außerdem noch jene Regelmäßigkeit und strenge Periodicität, die der Strom in seinen Functionen beobachtet, ferner die durch den Lauf desselben bestimmte äußere Gestalt des Landes, welches, sich in seiner ganzen Ausdehnung dem Flusse anschmiegend, durch ihn sogar ein in die Erscheinung hervortretendes Wachsthum nach Außen hat, so kann man wohl sagen, Aegypten stelle in seiner Totalität ein einiges, eigenthümlich organisirtes Thier dar, in welchem der periodisch schwellende und sinkende Nil die pulsirende Aorta ist, die das Geschäft der Ernährung vollbringt, und es befähiget, feindlichen, von Außen herandringenden Naturpotenzen selbstthätigen Widerstand entgegenzusetzen. Solche feindliche Einwirkung erleidet aber das Land, und zwar ebenfalls durchaus regelmäßig und periodisch, durch den glühenden Südwind; es erkrankt, und fast versiegt in ihm der innere Lebensquell. Doch er erstirbt nicht, und allmählig, während der Feind entweicht, beginnt er zu erstarken, und in wachsender Macht durchdringt er das Land mit frischer Triebkraft. So lebt denn Aegypten in streng geordnetem Wechsel von selbstthätiger Energie und Ermattung und im nicht endenden Kampfe mit seinem im Süden lauernden Feinde, den

es eben so wenig ganz überwindet, als es von ihm völlig besiegt wird.

Ein Volk, das in einem so eigenthümlich construirten Lande lebt, muß viel tiefer noch mit ihm zusammenhängen, als bei Völkern in andern Regionen der Fall ist; das scharfe Gepräge so besondrer Natur muß sich in aller Macht auf den Charakter des Volkes übertragen, dessen Subsistenz sich an die sorgfältigste Auffassung und Assimilation jener Besonderheit knüpft, und es nöthiget, das Land in seinem Kampfe gegen eine feindliche Natur thatkräftig zu unterstützen. So zeigt es sich auch wirklich bei den Aegyptern, deren ganze Intelligenz nichts als der ins Bewußtsein aufgenommene particuläre Landescharakter, und von diesem in allen Richtungen so vorgeschrieben ist, daß man sie in der That vollständig vor sich hat, so wie man sich nur Aegyptens Natur zu deutlicher Anschauung bringt. Die Lebensweise des Volks war an eine unverbrüchliche, den typischen Wechsel des heimathlichen Naturlebens treu in sich abspiegelnde Regelmäßigkeit und Ordnung gebunden. Die durch das Steigen und Fallen des Nils begränzte Zeitperiode offenbarte unmittelbar das Sonnenjahr; dessen weitere Eintheilung in zwölf Abschnitte ward durch die Vollmonde bestimmt, und in diese Abschnitte vertheilten sich alle die Subsistenz der Menschen betreffenden Lebensgeschäfte nach einer unwandelbaren Regel, die so fest war, wie die sich über Aegypten wölbende Sonnenbahn, in deren Bildern, wie unmöglich es jetzt auch sein mag, ihre wahre Bedeutung zu ermitteln, sich doch eben nur jene Lebensgeschäfte in ihrer Reihenfolge und Ordnung ausdrückten, und so in einer ungeheuren Hieroglyphenschrift an den Himmel gezeichnet, als ewige Gesetze ausgesprochen wurden. Wie das Land, so hatte auch das Volk an dem Flusse das Band der Einheit; es haftete an ihm wie jenes, als an seinem Erhalter. In seiner innern Geschichte selbst-

die von Thebais durch Mittelägypten nach dem Delta fortrückt, folgte es dem Laufe des Stromes, und so weit dieser durch Bewässerung das Fruchtland bestimmte und als lebendiges Fleisch von dem todten Sande und unwirthbaren Gestein abschied, so weit breitete sich auch das Volk aus, ja es machte sich sogar zu einem Organe des Flusses, indem es dessen Functionen durch Kanäle und Wasserleitungen mit unermüdlicher Betriebsamkeit unterstützte, um den der Wüste einmal abgewonnenen keimfähigen Boden dem lebendigen Leibe des Landes als integrirenden Theil zu erhalten. Bei den alten Griechen wurde die Stabilität ägyptischer Lebenseinrichtungen bewundert und gepriesen; die moderne Zeit dagegen fand in ihr eine an chinesisches Wesen erinnernde Versteinerung und Entwicklungsunfähigkeit. Bei gegebenen historischen Gestalten kommt es indeß weniger auf Werthbestimmung als auf die Verständniß derselben an, und da muß man denn jedenfalls anerkennen, daß in der Aufrechthaltung der uralten Satzung sich der ägyptische Geist in seiner ganzen Consequenz ausspricht. Es war derselbe eben nichts andres, als sich wissendes thierisches Leben, und prägte dessen Wesen treu und vollständig in seiner Wirklichkeit aus. Das Thier, in die Arbeit der Selbsterhaltung völlig vertieft, lebt in einer streng abgeschlossenen particulären Sphäre, außer welcher für es nichts existirt, als feindliche Mächte, die es in thätiger Resistenz von sich abzuhalten hat; innerhalb seiner Sphäre ist es an eine bestimmte Lebensweise gebunden, die eins mit seinem Wesen, keiner Vervollkommnung, sondern nur einer von Außen gewaltsam eindringenden Entartung fähig ist, bei welcher es aber seine wahre Natur einbüßt, auch wohl ganz zu Grunde geht. Eben so lebte auch das ägyptische Volk in seiner besonderen, nach Außen hin völlig abgeschlossenen Welt, versenkt in einen rastlosen inneren Organisirungs- und Gestaltungsproceß, ausschließend

und thätig abwehrend alles Fremde, als ein seine Selbstheit bedrohendes Feindliches, und unverbrüchlich festhaltend an bestimmten, als Naturgesetze auftretenden Lebenseinrichtungen, ja tief erfüllt von dem Bewußtsein, daß jede Abweichung von der festen Lebensordnung ein Abfall von der Natur sei, der zum Untergang führe.

Wie die Lebensweise des Volkes, so sprach auch sein Gottesbewußtsein den Thiergeist aus; nur daß die der Gottesidee wesentliche Universalität jenem der thierischen Natur eignenden Particularismus nothwendig widerstreben mußte, und dennoch in denselben aufgenommen, nur eine schwankende, unklare, ja widersprechende Gestalt an ihm haben konnte. Eben dieses Verhältniß war es, welches den ägyptischen Götterlehren jenes geheimnißvolle, symbolische Gepräge gab, das die Alten schon veranlaßte, eine tiefere Weisheit hinter ihnen zu suchen. Man halte aber auch hier nur die allgemeinen Bestimmungen thierischer Vitalität fest, und man wird in allem Unbestimmten und Vieldeutigen der ägyptischen Göttervorstellungen das Beständige und eigentlich wesenhafte recht wohl herausfinden. Das thierische Leben muß sich verleiblichen, und hat dann in seiner leiblichen Wirklichkeit den Kampf mit dem Tode zu bestehen, dem es sich fortwährend siegreich abringt, und doch fortwährend erliegt, so daß es zugleich lebt und stirbt, ja, an der Einzelgestalt angeschaut, zugleich todt ist und lebendig, und nur in der Fortpflanzung seinen Bestand hat. Hiermit sind die constanten und wesentlichen Momente des ägyptischen Gottesbegriffs ausgesprochen; alle näheren Bestimmungen, die derselbe im religiösen Volksbewußtsein annimmt, haben das Gepräge des ägyptischen Particularismus, der nun einmal nur in seiner besondern Welt, d. i. in Aegypten, das Universum finden kann.

Da war es denn zunächst auch Aegypten selbst, in welchem

das Volk vor Allem die verleiblichte Gottheit anerkannte und verehrte. In seiner Heimath schaute es schon ganz unmittelbar einen mächtigen, selbstisch lebenden androgynen Organismus an, sich selbst wußte es als das Kind desselben, und liebte den Fluß als seinen zeugenden Vater, das Land als nährende Mutter. Eben deswegen war ihm darin auch die Gottheit, und zwar im Nil der allerzeugende Osiris, im Fruchtlande die allbildende und gestaltende Isis verleiblichet; in dem für Aegypten verderblichen Südwind erkannte es dann ganz folgerecht eine jenen lebenspendenden Göttern feindliche Gottheit, den mordenden Typhon, und erblickte in dem jährlich sich wiederholenden Steigen und Fallen des Nils und dem damit verbundenen Wechsel von Fruchtbarkeit und Dürre, den mit Typhon kämpfenden, von ihm getödteten und doch immer wiederlebenden Osiris, und die den todten Gatten betrauernde und sehnsüchtig suchende, zugleich aber auch findende und beglückte Isis. Nächst dem ägyptischen Boden und Fluß war dem Volk nichts so wichtig und ehrwürdig als das Regelmäßige und Periodische im allgemeinen Lebensverlauf des Landes, oder kürzer: als der Kalender; in den ordnenden Mächten desselben war ihm die Gottheit gleichfalls verkörpert, und Sonne und Mond waren nicht minder wie Fluß und Boden Gestalten des Osiris und der Isis. In diesen Himmelskörpern hatte das Göttliche nun zwar eine universellere Fassung, und war von Aegypten unterschieden, doch blieb es immer noch in ganz particulärer Beziehung zum Heimathlande; denn in sofern Osiris und Isis am Himmel angeschaut wurden, war Aegypten ihr Kind Horus, das in Abwesenheit der Aeltern herrschte, und auch den Kampf mit Typhon zu bestehen hatte; als eben diesen Horus wußte sich aber, inwiefern Aegypten selbst das Aelternpaar darstellte, auch das Volk, das in der Abwehr schädlicher Thiere und der im Süden des Landes

wohnenden feindlichen Stämme nur eine Fortsetzung des Streites mit typhonischen Wesen erblickte. Uebrigens erwiesen sich Osiris und Isis auch am Himmel jenem Wechsel von Macht und Ohnmacht unterworfen, der eine Wirkung typhonischer Gewalt war; Wachsthum und Abnahme der Lebenskraft des Sonnengottes hatten ihre Gipfelpunkte in den beiden Sonnenwenden, und in jedem Monat verlor, suchte und fand die Mondgöttin den Gatten. Wie nun Osiris, während er als Sonne in höchster Kraft war, zur Zeit des Sommersolstitiums nämlich, als Nil im Sterben lag, und umgekehrt während er im Winter als Fluß seine volle Macht entfaltete, als Sonne ohnmächtig krankte, so war in der That die ägyptische Gottheit lebend und todt zugleich, oder auch der reine Kampf zwischen Leben und Tod, in welchem es zu keinem Siege kam. Dieser unversöhnte Widerspruch ist aber eben das Wesen der animalischen Natur, welche in ihre endliche Selbstheit das in sich unendliche Leben aufnimmt und durch solche Verendlichung ertödtet, und der ägyptische Geist, weil er der Geist des Thieres ist, mußte in diesem Widerspruch leben, und ihn ertragen. Daß er ihn ertrug, zeigen die vielen Osirisgräber, die sich in den Tempeln fanden, in welchen man zu dem lebenden Osiris betete; zeigt ferner der ganze ägyptische Tempelcult, dessen wesentliche Elemente die Klage über den Tod der Götter, und die Freude über ihre Geburt waren, und der es gestattete, daß das Volk die Götter, deren Tod es im wilden Schmerz beklagte, eben während der Trauerfeier zugleich um Beistand anflehte.

Der zweite Widerspruch, den der ägyptische Geist aushalten mußte, lag, wie bereits bemerkt, in der particulären Fassung der an sich allgemeinen Gottesidee; die Gottheit war vermöge ihres animalischen Wesens an eine besondere Gestalt gebunden, und zugleich um ihrer Universalität willen nicht daran

gebunden; wie daher Osiris todt und nicht todt war, so war er auch der Nil und zugleich nicht der Nil, die Sonne und nicht die Sonne, und so konnten noch unzählige andre sichtbare Gebilde der Gott sein, indem sie zugleich von der Gottheit unterschieden wurden. Dieser in keiner höheren Idee versöhnte Widerstreit bildete nun das Wesen der ägyptischen Symbolik. Denn wie die Gottheit in vielen sinnlichen Gestalten eine substanzielle Wirklichkeit hatte, und doch wiederum ein Andres war, als diese Gestalten, so wurden auch viele wahrnehmbare Wesen einmal als das gefaßt, als was sie sich der Vorstellung darboten, zugleich aber auch als ein Andres, Göttliches gewußt, sofern sie nur den allgemeinen Begriff des Göttlichen, nämlich thierische Lebendigkeit, und noch eine particuläre Beziehung zum ägyptischen Leben, irgend ein für dasselbe förderliches oder auch hemmendes Element, manifestirten. Solches zwiefache Wesen in den Dingen zu erkennen, aus der äußeren Erscheinung derselben die Merkmale zu erfassen, die auf das in ihnen substistirende, nicht wahrnehmbare göttliche Sein deuteten, darin bestand die religiöse Weisheit der Aegypter. In der umdeutenden Fassung des Einzelnen entfesselte sich dagegen auch der ganze dem ägyptischen Geist eigenthümliche Particularismus; in den der Heimath angehörenden Thieren war ja unmittelbar das Wesen der Gottheit verkörpert; in ihnen durfte man daher, jenachdem sie sich dem Menschen schädlich oder nützlich erwiesen, den Typhon oder Osiris, oder irgend einen Kalendergott, z. B. den den ägyptischen Jahresanfang bezeichnenden Sirius (Anubis) erblicken, und so war der Thierdienst, weil die particulärste, auch die populärste Form für die Ausprägung des ägyptischen Gottesbewußtseins. Hier durften dann auch die verschiedenen Landstriche ihre eigenthümlichen Besonderheiten geltend machen, und so gab es nächst dem allgemein geheiligten Osirisstier

auch noch viele andre Thiere, deren Verehrung an eine bestimmte Localität geknüpft war, außer welcher sie gleichgültig behandelt, oder wohl gar verachtet wurden. Dieser sich zersplitternde örtliche Particularismus mußte ohne Zweifel in dem Maaße wachsen, als das Volk nach dem Verlust seiner politischen Selbständigkeit die geistige Einheit, die jener Zersplitterung allein entgegenwirken konnte, einbüßte, und so konnte selbst, als das Land schon unter römischer Herrschaft war, ein förmlicher Krieg zwischen Oxyrynchus und Kynopolis entstehen, weil man in letzterer Stadt, die den Hund verehrte, den in der ersteren für heilig gehaltenen Fisch aß, und jene als Repressalie dafür einen Hund geschlachtet hatte.

Wie das Gottesbewußtsein, so war auch das universelle Selbstbewußtsein des ägyptischen Volkes von der Idee des thierischen Lebens durchdrungen, das Staatsthum desselben bildete einen organisch gegliederten, sich systematisch abschließenden Lebenskreis, der sich als plastisch gestaltende Macht durch die ganze Masse des Volkes zog, und es in eine Vielheit in sich bestimmter Organe sonderte, die einander zur Einheit eines socialen Gesammtlebens ergänzten. Jedes dieser Organe, einmal formirt, war ein festes, natürlich bestehendes, und hatte sich, gleich den Theilen eines natürlichen Organismus, durch Reproduction aus sich selbst zu erhalten. Auf diese Weise waren im ägyptischen Staate eben so wie im indischen die verschiedenen Stände durch Kasten dargestellt, mit dem großen Unterschiede jedoch, daß, während in Indien die Kasten wie von Außen her zusammengekommene Stämme auftreten, die nur im gemeinsamen Gottesbewußtsein verbunden, die darin sich ausdrückenden Unterschiede zusammt den in jedem politischen Gemeinwesen angestrebten Standesverschiedenheiten auf sich übertrugen, ohne doch je zu einer wahren Staatseinheit gelangen zu

können, die ägyptischen Kasten dahingegen wirklich aus der Staatsidee unmittelbar hervorgingen. Schon ihre ungleich größere Zahl, die nur eine Folge der sich specificirenden gesellschaftlichen Ordnung sein konnte, noch mehr aber der Umstand, daß diese Anzahl im Laufe der Zeit sich vermehrte, und daß sich sogar aus den bereits bestehenden Kasten neue abzweigen konnten, zeigt, daß hier die Staatsidee selbst das formirende Princip war. Neue Bedürfnisse nämlich erzeugten neue Lebensgeschäfte, und diese wiederum neue Stände; daß aber diese letzteren sofort zu natürlichen, sich selbst regenerirenden Organen wurden, darin spricht sich eben nur der Charakter des ägyptischen Geistes, jener der thierischen Organisation wesentliche Verleiblichungsproceß aus. Freilich hat die ägyptische Kaste eben so wie die indische ein pflanzliches Wesen, dieß liegt im einfachen Begriff der Kaste überhaupt; aber in Aegypten stand das vegetative Element, wie im animalischen Leben, unter der höheren Potenz der Irritabilität, deren selbstischer Mittelpunkt in einem König repräsentirt war. So autonomisch indeß dieser einerseits herrschte, so sehr war er andrerseits durch die festen Lebenseinrichtungen des Volkes, und durch das im religiösen Cult scharf ausgeprägte Gottesbewußtsein gebunden. Daher stand er in Mitten der durch die Kasten substanziell dargestellten Gliederung des einigen Staatsorganismus nur als gediegener Ausdruck der Spontaneität desselben da; zwischen Herrscher und Beherrschten fand jene Wechselbestimmung statt, die zum Wesen des organischen Lebens gehört, und wie die stabilen Formen des Volkslebens für den König selbst als feste Naturgesetze galten, so hatte auch umgekehrt der Wille des Königs für das Volk die Bedeutung eines absoluten Naturgesetzes. Die innere Geschichte Aegyptens enthält zwar, nächst dem großen darin sich vollbringenden Organisirungsproceß, auch mannichfache Schwan-

kungen, darin bald der königliche Wille gewaltthätig und störend in die geordnete Organisation eingriff, bald die Anmaßung einer einzelnen Kaste die Ausübung der Selbstherrschaft des Königs hemmte; solche Zustände wurden indeß in der Volksbeurtheilung immer als Calamitäten, als Krankheiten betrachtet, von denen der lebenskräftige Staatsorganismus sich durch Reaction zu befreien hatte.

Einen tieferen Inhalt hat die ägyptische Geschichte an dem objectiven Ausdruck der Intelligenz des Volkes. In der alten Welt wurden bekanntlich die Aegypter um ihrer tiefen Einsicht willen vor allen andern Völkern gepriesen; in der That offenbart sich auch bei ihnen ein wunderbarer Verstand. Aber es ist der Verstand des Thieres; jener teleologische, sprachlose, in objectiven, stoffigen Gebilden sich nach Außen werfende Verstand, den nicht sowohl das Thier *hat*, als von dem es vielmehr *besessen* ist, jene Mathematik, die sich im Zellenbau der Biene kund giebt. Aegyptens Geist war stumm, der schweigende und Schweigen gebietende Harpokrates stellt ihn dar; nie hatten die Aegypter eine Art von Poesie, aber sie waren wesentlich das bauende Volk, das den Gedanken, der es bewegte, nur in gegenständlicher, körperlicher Gestalt, und im andeutenden Bilde auszudrücken vermochte. Und dieser Gedanke war der von uns schon ausgesprochene, den innersten Kern des ägyptischen Geistes bildende, jene Lehre die uns die Thierwelt fort und fort prediget: daß das Lebendige todt sei, und das Todte lebe.

Man hat von jeher ein viel zu großes Gewicht auf die Bemerkung Herodots gelegt, es seien die Aegypter das erste Volk gewesen, welches die Unsterblichkeit der Seele behauptet habe. Die Angabe ist fürs erste falsch, da ja bekanntlich die ohne Zweifel älteren Inder auch die Fortdauer der Seele an-

nehmen. Demnächst ist aber auch der Ausdruck „Unsterblichkeit der Seele" an sich so vage und vieldeutig, daß alles darauf ankömmt, in welcher Art und Bestimmtheit solche Unsterblichkeit vorgestellt wird. Wenn dies etwa so geschieht wie bei Homer, wo der Psyche gegenüber der todte Körper noch immer der Autos, d. h. die gediegene Wirklichkeit des Menschen ist, während die Psyche als substanzloser Schatten nach Körperlichkeit schmachtet, und begierig Blut trinkt, um zu einiger Realität zu gelangen, so ist auf eine derartige Unsterblichkeitslehre kein sonderliches Gewicht zu legen, am wenigsten aber darin etwa eine hohe Stufe selbständiger Geistigkeit zu erblicken. Gleichwohl spricht sich in der homerischen Vorstellung Etwas dem ägyptischen Geiste so entschieden verwandtes aus, daß wir sehr versucht sind, sie für ägyptischen Ursprung zu halten. In der That schon die hier charakterisirte Idee des ganzen ägyptischen Volksthums, in welcher Tod und Leben zwar als Gegensatz von einander unterschieden, aber zugleich auch in wesentlicher Beziehung zu einander festgehalten wurden, läßt es als nothwendig erkennen, daß die Aegypter die Seele, d. i. die Macht des Lebens, von dem Leibe als der Substanz des Todes sonderten, und ihr auch ein Sein an sich zuschrieben. Doch eben so nothwendig ist es, daß sie solchem Leben an sich keine Realität zuerkennen konnten; zwar starb es nicht, aber eben so wenig lebte es wahrhaft, denn nur in seiner Verleiblichung, also in seinem Zusamenhange mit der Substanz des Todes, konnte es ihnen für eine Wirklichkeit gelten, und so war dem ägyptischen Geist die Seele, obschon an sich das Leben des Leibes, in ihrer Sonderung von diesem nichts concret lebendiges, sondern nur ein dem homerischen Eidolon gleicher Schatten. Weil aber das selbstische Interesse es forderte, daß sie auch nach ihrer erscheinenden Trennung vom Leibe ein lebendiges sei, so mußte auch

dann noch ihre Beziehung zu Leibe gewaltsam festgehalten werden. Die ganze Sorgfalt der Lebenden wandte sich daher den Todten zu, der Leichnam mußte fortbestehen, sein besondres organisches Gebilde durfte nicht zerfallen, damit der geschiedenen Seele ihr Leib und mit ihm ihre Realität erhalten werde. Hieraus ging die mit dem Wesen des ägyptischen Geistes so tief zusammenhängende Eigenthümlichkeit, die Leichname einzubalsamiren, und eben so die unermeßliche Energie hervor, mit der das Volk die Aufbewahrungsörter seiner Todten für den Fortbestand von Jahrtausenden baute. Wie hiermit der ägyptische Sinn das Leben selbst in den Tod bannte, die geschiedene Seele an den Leichnam fesselte, damit sie ein lebendiges sei, so war ihm auch der erstorbene Leichnam, so lange nur seine Gestalt fortbestand, kein Todtes, sondern blieb mit der Seele im Zusammenhang, und hatte Theil an ihr. Und wie das Volk in seinen Tempeln, eben weil der Leichnam seines Gottes darin begraben war, um so gewisser den lebenden Gott gegenwärtig mußte, so blieben ihm auch in der langen Reihe der Königsgräber seine alten Herrscher und mit ihnen seine ganze geschichtliche Vergangenheit lebendig; bis es endlich selbst, wie sein Gott, den typhonischen Mächten fremder Eindringlinge erlag.

Längst ist es todt, und mit ihm der gewaltige Naturleib, dem es als Seele eingewohnt. Doch die Fortdauer seines Wesens, die es rastlos angestrebt, jenes Leben im Tode hat es sich erhalten; durch das Leichentuch, welches der Sand schon lange über den todten Osiris breitet, dringen die Spitzen der Gruft seiner Kindes Horus hervor, und erzählen in stummberedten Bildern das Leben der uralten Thiergestalt mit dem sinnenden Menschenhaupt — des Mensch gewordenen Thiergeistes.

Im ägyptischen Wesen vereiniget sich das Charakteristische des chinesischen und indischen Volksthums; es verbindet dasselbe

mit der festen, von einer selbständigen Mitte aus dirigirten Ordnung der Chinesen die innere Lebendigkeit der Inder, und wie in ihm der starre, leblose Krystall China's flüssig und organisch belebt wird, so erhält auch der rastlos verfließende Kreislauf des indischen Lebens durch den beharrenden selbstischen Mittelpunkt innere Haltung und Consistenz. Hierin eben spricht sich die Nothwendigkeit aus, Aegypten in der Entwicklungsreihe der Völker als dritte Stufe zu fassen, welche den Gegensatz der beiden vorangehenden eben so voraussetzt, als versöhnt. Faßt man die Staatsform, wie sie sich in den besprochenen drei Völkern gestaltet, ins Auge, so findet man auch hier einen bestimmten Entwicklungsgang, in welchem Aegypten nothwendig als drittes Moment auftritt. Dieser Entwicklungsgang ist der nämliche, welchen das sich bildende sociale Leben schon in der ersten, dunkeln Periode der Geschichte durchlaufen wußte; dort trat dasselbe zuerst in der Form der Familie auf, ging dann in die Sonderung verschiedener Stämme über, und erzeugte endlich, indem es in den gesonderten Stämmen die Familieneinheit wieder herstellte, die Volkseinheit, welche die Substanz der zweiten geschichtlichen Weltperiode bildet. Eben diese drei Gestalten durchläuft der Staat auch in den dargestellten drei Völkern; er ist in China nur erst als Familienselbstbewußtsein vorhanden; im indischen Staat weiß sich das Volk an Stammverschiedenheiten gebunden, in welchen es seine Einheit zwar voraussetzt, aber nicht als wirklich vorhanden darzustellen vermag; erst im ägyptischen Staate weiß sich das Volk als Volk, nämlich in der Affirmation aller seiner inneren Unterschiede zugleich als identische Einheit. In der That hat es in der alten Welt kein Land gegeben, in welchem eine so tiefe Einheit zwischen Volk und Staat, eine so vollständige Aufnahme der allgemeinen Volkidee ins bürgerliche Leben geherrscht hätte, als

in Aegypten; eben diese Einheit, in welcher sich gar nicht angeben ließ, ob das natürliche, oder religiöse, oder politische Element das eigentlich leitende und bestimmende war, gehörte vornehmlich zu den Eigenthümlichkeiten, um welcher willen tiefsinnige Griechen die Aegypter bewunderten. War aber bei diesen der Staat, also das subjective Moment im Volksleben, erst zu eigentlicher Wirklichkeit gelangt, so wurde damit zugleich auch die Subjectivität überhaupt als eine geschichtliche Macht entbunden, und konnte dieselbe auch in Aegypten selbst, wo sie durch die Gewalt der andern Wesenheiten des Volks gebändigt wurde, nur auf vorübergehende Weise ein Uebergewicht erlangen, so tritt sie dagegen schon in der zunächst höheren Entwicklungsstufe des Völkerlebens um so energischer hervor, und man muß in sofern sagen, daß mit Aegypten der erste Act des großen geschichtlichen Drama's schließt; in ihm haben die Völker die Macht der Subjectivität aus den sie bestimmenden und treibenden objectiven Gewalten herausgerungen, und mit denselben in Gleichgewicht gebracht, im folgenden Akte gelangt die Subjectivität zur Herrschaft über diese Gewalten.

Als das nach Aegypten auftretende höhere Volk haben wir die Perser bezeichnet, weil in diesen die Stufe der Naturintelligenz, die jetzt zu erringen war, sich am reinsten ausdrückte. Allgemeiner hätten wir die sabäischen Völker überhaupt, die nächst dem Perserstamm auch die Baktrer, Babylonier, Meder, Chaldäer u. s. w. umfaßten, als Repräsentanten jener Stufe nennen können; doch gingen ja auch alle diese verschiedenen Völkerschaften in die persische Monarchie zusammen.

Die auf dieser Stufe sich aussprechende Naturintelligenz, die wir bereits im Allgemeinen als das Bewußtsein des kosmischen Lebens bezeichnet haben, ist jetzt ihrem Inhalte nach bestimmter zu charakterisiren. — Wenn die Schranke des chine-

sischen Naturbewußtseins, die in der Unfähigkeit desselben das Leben zu erfassen bestand, durch die indische Anschauung des Lebensprocesses aufgehoben wurde; wenn dann weiter die innere Mangelhaftigkeit des indischen Geistes, welcher nur das selbstlose Leben zu verstehen verwochte, durch die im ägyptischen Volke auftretende Position der Selbstheit ihre Beseitigung fand, so war dagegen in der ägyptischen Intelligenz eine neue Schranke gesetzt, nämlich die des Particularismus, kraft dessen das Leben an die Endlichkeit geknüpft, einen endlosen Kampf mit derselben zu bestehen hatte, und nur in der Form dieses Kampfes wirklich war. In dieser Form hat das Leben seine Voraussetzung an einem Andern, von dem es zehrt, das ihm aber ein fremdes, negatives und unüberwindliches ist, so daß sein Bestehen zugleich ein fortwährendes Untergehen ist, aus dem es sich nur immer zu regeneriren hat, wie dieß alles an der thierischen Natur manifest ist. So gefaßt ist jedoch das Leben seinem wahren Begriffe noch nicht entsprechend; in diesem Begriff hat es seine Voraussetzung in sich selbst, es ist ihm diese kein fremdes, in dessen Aufhebung nur es seinen Bestand haben könnte; und nicht kraft eines äußerlich endlosen Regenerationsprocesses, sondern kraft seiner innern Unendlichkeit ist es wirklich. Zwar um selbstisch zu sein, muß es sich in sich selbst verdoppeln, und so in einen Gegensatz zu sich selbst treten; aber dieser Gegensatz ist nur die Form, in der es sich in sich reflectirt und eben hierin selbst bejaht. Das in seiner innern Unendlichkeit erfaßte Leben bedarf nicht jener dem ägyptischen Lebensbegriff wesentlichen Verlebendigung in einem außer ihm fallenden negativen und todten; es hat vielmehr an sich selbst substanzielle Wirklichkeit, und diese Substanzialität ist sein Leib, und zwar ein unendlicher allerfüllendrr Leib, dem es nicht bloß als Seele einwohnt, sondern mit dem es schlechthin eins ist.

Das Schema dieses Lebens ist nicht der Kreis mit seinem Centrum, sondern die Ellipse mit ihren zwei entgegengesetzten Brennpunkten, in denen das Sichvonsichabstoßen des Selbstes und dessen Selbstbejahung gleich sehr ausgedrückt sind. Außer diesem Leben kann nun um seiner Unendlichkeit willen nichts weiter existiren als seine That, welche sich gar nicht von ihm ablöst, sondern nur als endlicher Reflex seines Wesens unterscheidet, zugleich aber auch dessen innere Entgegensetzung und Selbstaffirmation ausdrückt. Der hier in Gedankenform ausgesprochene Begriff tritt nun als Naturanschauung zuerst in dem uralten baktrischen Zendvolke geschichtlich auf, verbreitet sich dann als formirendes Princip mehr oder weniger getrübt durch eine Reihe stammverwandter Völkerschaften und findet endlich im persischen Volksleben seinen adäquatesten Ausdruck. Die gesammte sich durch den endlosen Raum breitende Natur ist dieser Anschauung ein einiges sich selbstisch auf sich beziehendes Leben; es ist dasselbe zuerst das noch ganz unbestimmte, sich aus sich selbst erzeugende unendliche Sein, die endlose Zeit (Zeruane akerene), welche aber zugleich als die unterschiedlose Substanz gefaßt wird. Das Leben ist so noch in seiner Mutter verborgen; aber es kommt zur Offenbarung, denn das allgemeine Sein führt sich in den Unterschied ein, und nun ist die Substanz getrennt und in den Gegensatz zu sich selbst getreten. Angeschaut wird dieser Gegensatz als Licht und Finsterniß, beide ganz substanziell gefaßt; denn die Mutter selbst ist es, die in diesen Gegensatz eingetreten ist, die einige Substanz hat sich verdoppelt und ist nun in zwei sich negativ zu einander verhaltenden Substanzen wirklich; Zeruane existirt nur noch als das Band der Beziehung zwischen beiden, als die umschließende Peripherie, die sie zur einigen Totalität verknüpft.

Licht und Finsterniß negiren zwar einander gegenseitig, aber

weil sie beide substanziell sind, so verhalten sie sich nicht als bloße Privationen zu einander, sondern bestehen zugleich, und jedes von ihnen bezieht sich im Gegensatz zum andern auf sich selbst und affirmirt sich eben in und mittelst der Negation des andern, und so ist jedes von ihnen ein selbstisch sich erhaltendes Leben. Beide sind aber für einander gegenseitig die Bedingungen ihres Bestehens; nur in wiefern das eine wirklich ist, gelangt das andre zur Selbstaffirmation; denn diese ist durch die negative Beziehung zu jener Wirklichkeit vermittelt, und besteht nur so fern jene besteht. Daher sind beide auch die Affirmationen für einander und stellen so das einige, sich zwar selbst verdoppelnde und in sich entgegengesetzte, aber zugleich in diesem Gegensatze sich bejahende Alleben dar. Licht und Finsterniß sind zwar das Gegentheil von einander, aber das Licht offenbart nur sich selbst in dem es die finstre Substanz offenbart, und eben so ist diese die Manifestation ihrer selbst, nur in wie fern sie zugleich die Manifestation des Lichtes ist. Beide entgegengesetzte Substanzen sprechen nun als selbstisch lebendige ihre Wesenheiten in zwei von einander gesonderten Wirkungssphären aus, ein Lichtreich und ein Reich der Finsterniß bilden den Inhalt des Universums; beide sind nichts andres, als die Selbstbethätigung jener entgegengesetzen Lebensmächte, und enthalten darum eine unendliche Mannigfaltigkeit einzelner Gestalten, die als Aktionen ihres Prinzips dessen unendliches Leben in endlicher Fassung aussprechen. Wenn die beiden Reiche in ihrer Sonderung ihren inneren Gegensatz bekunden, so drücken sie andrerseits ihre Beziehung zu einander und ihren Zusammenhang in einer Einheit darin aus, daß in beiden eine und dieselbe, sich nur in der Form des Gegensatzes äußernde Wirksamkeit, also auch einerlei Gestaltungsproceß stattfindet, so daß jedes Lichtwesen seine ihm als Gegensatz korre-

spondirende Gestalt im Reiche der Finsterniß hat. Das Lichtreich nun hat seine Ausbreitung am Himmel; jeder leuchtende Stern ist ein Akt des universellen Lichtlebens und enthält dessen Wesen in endlicher Fassung; das Reich der finsteren Substanz ist ein unterirdisch verborgenes. Beide stehen in ihrer Sonderung einander vollkommen selbständig gegenüber und die Macht des einen dringt nicht in das andre; aber sie grenzen an einander, und in dieser Grenze kommen die entgegengesetzten Mächte als widerstreitende zusammen. Hier ist das Gebiet ihres Kampfes, die Gestalten, in welchen ihre Wirksamkeit sich darstellt, sind hier der komplicirte Ausdruck des Gegensatzes beider und des relativen Ueberwundenseins der einen durch die andre. Es sind die auf der Erde befindlichen Wesen, in welchen dieser Kampf sich darstellt; Alle enthalten sie die finstere Substanz und das Lichtwesen, und unterscheiden sich nach dem Maaße, in welchem das eine Prinzip über das andere prädominirt. Hier findet sich nun auch der Mensch, und weiß sich daher als Produkt beider universellen Naturmächte. Ein unmittelbares Gefühl läßt ihn aber das Licht als das ihm angemessene, als sein wahres Wesen affirmiren, und so erkennt er auch seine besondre Natur, als den Ausdruck entschiedener Prävalenz des Lichtprincips über die finstere Substanz an; sein natürliches Wohl ist ihm eine Wirkung des Lichtes und ein Sein in demselben, so wie alles natürliche Uebel, alle äußere Hemmung, die er erfährt, ihm als eine innere Verdunkelung und als ein Effekt des finsteren Prinzips erscheint. Nach diesem Maaßstabe beurtheilt er auch die andren irdischen Wesen; so weit sie sein natürliches Wohlbefinden befördern, prävalirt in ihnen das Licht, sie sind ihm befreundet und verwandt, wogegen er alle ihm schädlichen Naturdinge als vorzugsweise dem finsteren Prinzip entsprungen betrachtet. Alle Dinge aber sind lebendig, Berge und Flüsse

nicht minder als Pflanzen und Thiere, der starre in sich finstere Stein eben so wie die lichte bewegliche Flamme, denn was ist, ist sich bethätigendes kosmisches Leben, und im ganzen Universum giebt es nichts Lebloses.

Dies sind die Grundzüge der sabäischen, von Iran, dem alten Lichtlande durch den größten Theil von Vorderasien begeistend ausstrahlende Naturanschauung. Sie ist unter den bereits dargestellten die umfassendste und universellste, vereiniget den wesentlichen Inhalt der andern, nämlich den chinesischen in quantitativer Bestimmung sich bindenden Gegensatz des Positiven und Negativen, den indischen universellen Lebensproceß und die ägyptische Selbstheit gleichsehr in sich, und verknüpft sie zur einigen Totalität. Das an dieser Naturanschauung sich gestaltende Gottesbewußtseln war durch sie in seinem ganzen Wesen so durchaus bestimmt, daß es fast mit ihr zusammenfiel. Wie die sämmtlichen Gestalten der beiden entgegengesetzten Weltreiche nur die sich äußernde Wirksamkeit des Lichtes und der Finsterniß, und als solche von diesen beiden Prinzipien unterschieden, wenn auch nicht geschieden waren, wie Licht und Finsterniß auch abgesehen von ihrer gestaltenden Thätigkeit und jenseits derselben schon zwei unendliche Leiber waren, in welchen das einige Alleben substantiirt war, so gab es von der Welt eine doppelte Vorstellung; sie war einmal der Inbegriff aller gestalteten Wesen, demnächst aber auch die einige gestaltende Substanz für diese Wesen. Als diese letztere war die Welt die allerzeugende Gottheit, und zwar ursprünglich als jene unterschiedslose Zeruane, die sich aber kraft innerlicher Selbstunterscheidung zu den beiden unendlichen, selbstisch lebendigen Gestalten des Lichts und der Finsterniß verwirklichet. So bildet denn das Universum in seiner reinen Substantialität zwei einander entgegengesetzte und entgegenwirkende unendliche Götter, deren jeder in der Welt der

gestalteten Dinge sein von ihm selbst erzeugtes Reich hat, darin er als König mit absoluter Macht herrscht, während in der Region der irdischen Wesen, als dem Produkte beider, ein streitiges Gebiet vorhanden ist, um dessen Besitz und Herrschaft beide Götter im endlosen Kampfe begriffen bleiben. Der Lichtgott Ormuzd ist der Bewirker alles natürlichen Wohlbefindens der Menschen, auf ihn beziehen diese auch alle ihrem Leben förderlichen und heilsamen Naturwesen, während sie im finstern Ahriman das Prinzip alles Uebels und den Urheber jeder ihnen schädlichen Natur, ja jedes verderblichen Ereignisses anerkennen. In wiefern sich im socialen Leben jederzeit ein die Willkühr bändigendes Gesetz ausprägt, in welchem sich reiner oder getrübter die sittliche Idee offenbart, mußte das religiöse Bewußtsein auch den sittlichen Gegensatz des Guten und Bösen auf Ormuzd und Ahriman übertragen, und weil das Gute, in wie beschränkter positiver Form es auch im Bewußtsein auftreten mag, immer ein bestimmender Antrieb für die menschliche Thatkraft ist, das ihm widersprechende als ein unerlaubtes weder zu vollziehen noch zu dulden, so war durch Uebertragung des sittlichen Charakters auf den ursprünglich rein natürlichen Gegensatz zwischen Ormuzd und Ahriman, die Freiheit der Menschen emanzipirt; sie durften, ja sie sollten an dem Kampfe des Lichtes gegen das finstere Prinzip Theil nehmen, und das blos passive Ertragen der Einflüsse beider Mächte fand so bestimmte Grenzen. Hieraus ging zunächst das Wesentliche des religiösen Cultus hervor, welcher in der Belebung des Bewußtseins bestand, daß der Mensch seiner wahren Natur nach dem Ormuzd angehöre, daher das in ihm seiende Lichtwesen von aller Verdunkelung durch Ahriman rein erhalten und ihrem Eindringen widerstehen müsse. Daher bestand auch der Cultus hauptsächlich nächst Gebeten, welche mit nach den leuchtenden Himmelskörpern

hingewandten Blicken an Ormuzd gerichtet wurden, in symbolischen Waschungen. Solche symbolische Reinigung war es aber auch vornehmlich, worin sich die thätige Theilnahme an dem sittlichen Kampf wider Ahriman aussprach. Denn das nämliche Bewußtsein, welches diesen Kampf forderte, hielt auch wiederum daran fest, daß Ahriman ein Gott sei, welchem zwar Ormuzd aber keine menschliche Kraft widerstehen könne. Daher kam es auch mittelst dieser Religion zu keinem wahren sittlichen Ringen mit dem Bösen, und der Mensch, welcher in der Abwehr natürlicher Uebel dem Ahriman einen recht kräftigen und erfolgreichen Widerstand entgegensetzte, überließ es gern den Göttern selbst, ihren sittlichen Streit auszukämpfen. Wußte er nun zwar sich selbst als den Effect beider Götter, mußte er daher auch deren Widerstreit als in ihm selbst bestehend wissen, so unterschied er sich doch zugleich als einfaches Ich von diesen streitenden Mächten und faßte sie als seinen guten und bösen Genius, seinen Feruer und Dew. Diese beiden, die eigentlich er selbst, seine gedoppelte Substanz waren, bestanden den sittlichen Kampf gleichsam hinter dem Rücken seines Ich, und wie er im guten Glauben an die Macht des Ormuzd des endlichen Sieges seines Feruers über den Dew gewiß war, so erwartete er nach dem in seinem Tode endenden Kampfe der Genien die Aufnahme seines siegreichen Feruers, also seiner selbst, in das reine Lichtreich des Ormuzd, und eben hierin eine glückselige Unsterblichkeit. Seinem Ich dagegen behielt er im irdischen Leben nächst der thätigen Abwehr des Naturübels den vollen und unbeschränkten Genuß der sinnlichen Lebensgüter, als der guten Gaben des Lichtgottes bevor. So war es denn die Naturanschauung und die an ihr sich entwickelnde Religionsweise selbst, die in den sabäischen Völkerschaften die sinnliche Subjectivität aus den Banden der allgemeinen Natursubstanz, in welche sie

bei den älteren Völkern noch ganz versenkt ist, befreite, und als weltgeschichtliches Agens entfesselte. Die zwiefache Anschauung des Universums, als eines einigen Alllebens und wiederum auch als Inbegriffs der Wirkungen dieses Alllebens, oder die intuitive Unterscheidung zwischen der einen allgemeinen Natur und der Mannigfaltigkeit der besonderen Naturen, welche der Effect der allgemeinen sind, brachte im religiösen Bewußtsein eine Art von Schöpfungslehre hervor, worin der Mensch, zwar seines wesentlichen Zusammenhanges mit der Gottheit sich bewußt, doch auch wiederum berechtigt war, sich in seinem Unterschiede von der Gottheit, also in seiner Subjectivität geltend zu machen. Dieses Hervortreten der Subjectivität spricht sich schon in ganz allgemeiner Weise darin aus, daß hier zum erstenmal in der Geschichte eine und dieselbe Naturintelligenz nicht mehr die Kraft hat verschiedene Stämme, welche sie belebt, unmittelbar zu einem einigen Volksindividuum zu verknüpfen, sondern diese Vereinigung erst der sich selbstbewußt vollbringenden geschichtlichen That überlassen muß. Mehrere verwandte, und dem Geiste nach zusammengehörige Stämme gehen hier nicht unmittelbar in eine Volkseinheit zusammen, sondern nehmen zunächst in ihrer Sonderung das Volksselbstbewußtsein in sich auf, und bilden so particuläre Subjecte, in denen sich mit dem allen gemeinsam zukommenden Naturgeist die alten Stammunterschiede verbinden, so daß auch in ihren Religionen neben dem reinen Lichtdienst noch ein aus dem Stammfetischismus herübergenommener Lokalcultus besteht, welcher ebenso von der höheren Religionsweise geläutert wird, als er seinerseits diese wiederum auch trübt. Der Hauptunterschied indeß, welcher sich in den so sich bildenden sabäischen Religionsweisen herausstellt, beruht darin, daß der in allen sich ausdrückende innere Gegensatz des Göttlichen bei einigen in vorwaltend natürlichem Charakter, bei

andren mehr in seiner sittlichen Bedeutung aufgefaßt ist; so wird er z. B. bei den sinnlich üppigen Babylonern vornehmlich an den Zuständen der Lust und des Schmerzes angeschaut, bei den nüchternen der Verständigkeit zugewandten Medern dagegen mehr in den Bestimmungen von Recht und Unrecht gewußt. Wie sehr diese Partikularvölker nun auch ihre Besonderheit aufrecht erhalten wollten, so sehr drängte sie doch ein innerer Trieb dazu, ihre Vereinigung zu einem universellen Volke zu suchen. Beide entgegengesetzte Bestrebungen drükten sich in der Tendenz eines jeden derselben aus, die andren in seinen besondern Kreis hineinzuziehen und sich zum herrschenden Mittelpunkte aller übrigen zu machen. So wurde hier der Krieg die Form des großen Organisirungsprocesses, in welchem die verschiedenen sabäischen Völkerschaften ohne ihre Besonderheiten aufzuopfern in eine einige große Volks- und Staatsindividualität zusammengingen; ein Proceß, der durch Jahrhunderte gehend erst in der Gestaltung der persischen Monarchie seine Vollendung fand.

Hier kam denn auch der Geist des Sabäismus im Staatsleben erst recht zur Erscheinung, und bildete sich in dessen Ordnung treu ab. Das Muster derselben war das am Himmel sichtbare Reich des Ormuzd; alle dort erscheinenden Lichtgestalten waren die Aeußerungen der Macht des Gottes, der Ausdruck seines sich vollziehenden Willens, und doch auch wiederum selbständig auf sich bezogene lebendige Wesen; daher stellte sich das ganze Firmament als ein großes Gemeinwesen dar, in welchem alle Sterne als Unterthanen einem einigen Herrscherwillen gehorchten. Dieser Wille war vorzugsweise durch die Sonne, demnächst aber auch durch die Planeten und andre bedeutsam hervortretende Gestirnen repräsentirt; es waren dieselben die höchsten Diener des herrschenden Gottes, denen gewisse Aemter

und bestimmte Verwaltungsgebiete im kosmischen Reiche zugetheilt waren, und die einerseits die unverbrüchlich gehorsamen Vollstrecker der Befehle des einen absoluten Königes, andererseits auch wiederum in ihren Regionen regierende Fürsten waren. Diese Anschauung des Himmels prägte sich nun in der Verfassung des persischen Reiches treu ab; der absolute Wille eines einigen Königs ergoß sich wie das allgemeine Licht in allen Richtungen maaßgebend und bestimmend durch das Reich, dargestellt durch eine der Größe des Reiches angemessene Anzahl Satrapen, welche wie die Amschaspands am Himmel gleichsehr als streng gehorchende Diener des Königs und als Fürsten, denen der königliche Wille auch noch Spielraum genug für ihren besonderen Willen ließ, die Provinzen, in welche das Reich zerfiel, verwalteten. So wie nun auf diese Weise an die Stelle eines allgemeinen, durch das Bewußtsein der Individuen bestätigten, festen Gesetzes der subjective Wille des Königs als die höchste bestimmende Macht ausgesprochen war, wie nächst diesem auch der gleichfalls subjective Wille der Satrapen sich innerhalb gewisser Grenzen geltend machen durfte, so war auch der großen Masse der nicht beamteten Unterthanen in dem Fortbestehen ihrer Stammeseigenthümlichkeiten und Lokalsitten ein Gebiet geblieben, in welchem sie ihre besondere Subjectivität der allgemeinen des Staates gegenüber bethätigen konnten. Jene alles durchdringende organisirende Kraft des allgemeinen Volksbewußtseins, welche in Aegypten jedem Einzelnen seine bestimmte Stelle und Funktion im bürgerlichen Gemeinwesen anwies, ist hier verschwunden, Kastenunterschiede giebt es nicht mehr; das persische Staatsthum ist überhaupt kein organisches Gebilde, wie das indische und ägyptische, hat aber eben so wenig, das starre krystallinische Gefüge des chinesischen, sondern, wie das am Himmel angeschaute kosmische Leben, kein organisch sich gliederndes

ist, vielmehr in einer Mannigfaltigkeit von einander freigelaſſener Geſtalten erſcheint, die nur in dem einigen ſie alle durchdringenden Lichtweſen ihre Beziehung zu einander und ihre Verknüpfung zur Totaleinheit haben, ſo ſind auch im perſiſchen Staate die Subjectivitäten mehr oder weniger von einander frei gelaſſen, reflektiren aber ſämmtlich die abſolut mächtige centrale Subjectivität des Königs, um den ſie in mannigfaltige Gruppen geordnet, wie nach einem allgemeinen Gravitationsgeſetz ſich bewegen. Wie die Sonne am Himmel, ſo war der König in ſeinem Reiche die ſichtbare Darſtellung des Ormuzd, in ihm ruhte die ganze Macht des Gottes, daher ihm denn nicht blos die Menſchen, ſondern die ganze Natur unterthan war, und ſeine Befugniß im Volksbewußtſein anerkannt wurde, die widerſpenſtigen Elemente nicht minder wie die ungehorſamen Unterthanen zu beſtrafen. Er, der auch ſeiner Natürlichkeit nach in einer näheren Beziehung zu Ormuzd ſtand als alle anderen Menſchen, hatte vor Allen die Machtvollkommenheit den Ahriman zu bändigen, und ſo ſtand er als vermittelnde Potenz zwiſchen der Volksſubjectivität und dem Natürlichen und Göttlichen, und vereinigte in ſich mit der herrſchenden die prieſterliche Gewalt.

Wenn der perſiſche Staat auf dieſe Weiſe die ſichtbare Ordnung des Firmamentes in ſich abbildete, ſo war er doch darin von ſeinem Urbilde unterſchieden, daß in ihm das dort abſolut waltende, an ſich ſelbſt nothwendige und allgemeine Geſetz fehlte. Zwar repräſentirt war dieſes Geſetz in dem herrſchenden Willen des Königs; weil dieſem Willen jedoch die innerlich bindende Macht einer an ſich nothwendigen Idee fehlte, ſo war die in ihren Beſtimmungen zufällige Subjectivität mit herrſchender Gewalt bekleidet, und ſo der Despotismus als Staatsform anerkannt. Als Geſtalt des ſich weltgeſchichtlich

entwickelnden Staatslebens ist der Despotismus nichts andres, als der Ausdruck der im Völkerleben sich aus der unmittelbaren Naturbestimmtheit emancipirenden Subjectivität; die Nothwendigkeit solcher Emancipation macht auch den Despotismus zu einer nothwendigen Form in der Geschichte. Doch kann derselbe seiner Wahrheit nach nur ein Durchgangsmoment sein, denn in ihm realisirt der subjective Geist nur die Form der Freiheit, indem er den sich selbstbestimmenden Willen zu absoluten Macht erhebt; weil aber dieser Wille noch nicht von der universellen Idee bewegt wird, so entbehrt jene Form ihres Gehalts, und indem sie sich statt dessen mit allerlei zufälligem Inhalt erfüllt, ist sie eben nur die Willkühr eines einzigen Subjectes und nicht die allgemeine Freiheit des Volkes. Absolut realisirt ist daher im despotischen Staat selbst die formale Freiheit nur in einem Individuum, dem Herrscher; zur relativen Wirklichkeit aber gelangt sie dann weiter und zwar in immer mehr sich verengenden Kreisen auch in andren Individuen, in den Organen des herrschenden Willen z. B., ja zuletzt sebst in den Familien, in welchen der Hausvater die Despotie im engsten Kreise geltend macht, die der Herrscher im weitesten übt.

Diese Staatsgestalt war nun im Perserreiche kraft der darin ausgeprägten Naturintelligenz realisirt; es fehlte diesem Gemeinwesen keineswegs jene den sich rein ausbildenden Despotismus stets begleitende Milde, welche an sich eben nichts weiter ist als ein Geltenlassen der Willkühr, so weit sie eine mächtigere Willkühr nicht genirt. Wohl aber fehlt ihm der Reflex der allgemeinen und eben deswegen realen Freiheit in der formalen des Subjects. Der persische Staat konnte vermöge der Naturstufe, von welcher aus er sich gebildet und auf der er festgehalten ward, sich von solcher Mangelhaftigkeit nicht befreien, aber schon der nächste welthistorische Fortschritt bringt diese Be-

freiung; dem griechischen Volke ist es vorbehalten die wesentliche Freiheit in substanzieller Wirklichkeit der Willkühr nicht blos gegenüber zu stellen, sondern auch die Macht der letzteren in siegreichem Kampfe als eine nichtige zu erweisen. Das Leben des Perserstaates dagegen konnte sich nur in dem Triebe manifestiren, sich dem Muster des am Himmel angeschauten Lichtstaates folgend immermehr nach Außen hin zu universalisiren, alle Nationen in sich hineinzuziehen und so auf Erden einen Weltstaat zu bilden, in welchem der große Perserkönig die eine alleerleuchtende und allbeherrschende Sonne sein sollte. So war das Perserreich wesentlich erobernd, verbreitete sich nach allen Richtungen, vernichtete in seinem Universalismus die ägyptische Staatsbesonderheit eben so, wie in dem universellen Gegensatz des Ormuzd und Ahriman der particuläre des Osiris und Typhon zu Grunde gehen mußte, und fand nur an der im Griechenthume auftretenden höheren geschichtlichen Formation wie seine innere Widerlegung so seine äußere Aufhebung.

Verschwunden ist darum aber das Perserthum nicht aus der Geschichte, in seiner wesentlichen That besteht es wie Aegypten auch jetzt noch. Zwar jene materielle Fortdauer Chinas und Indiens ist ihm versagt; China stirbt nicht, weil es nie gelebt hat, und Indiens Bestehen ist jener traurige Vorzug der Pflanze, in endlosem Ansatz neuer Ringe und eben so endlosem Verholzen derselben begriffen bleiben zu können. Schon Aegypten war vermöge der in ihm sich darstellenden animalischen Natur dem Unglück socher Fortdauer entgangen, und bewährte sein Leben im Tode; wie viel mehr mußte nicht die ideelle Wirklichkeit des in der Subjectivität sich reflektirenden kosmischen Lebens, wie sie im Perserreiche den geschichtlichen Ausdruck fand, ihre wesentliche Unabhängigkeit von den Repräsentanten ihrer Erscheinung bekunden. Eine dauernde Wirklichkeit

dagegen hat das alte Perserthum in dem jetzt noch bestehenden orientalischen Staat, ja genau genommen auch in der im Orient herrschenden Weltansicht und Religion. Man ist gewohnt in Muhammed nur das Afterbild von Moses und Christus zu erblicken; faßt man indeß an ihm das Wesentliche in's Auge, so dürfte er vielmehr als der Erfüller der altpersischen Prophetie von jenem Mithras erscheinen, der den Frieden zwischen den beiden entgegengesetzten Weltreichen und zugleich den dauernden Sieg des Ormuzd vermittelt, eine Prophetie, die freilich bei den Persern selbst, so lange sie in ihren mächtigen Königen jene vermittelnde Potenz als unmittelbar gegenwärtig anschauen konnten, im Hintergrunde stand, nach dem Umsturze des Reiches dagegen aber auch um so bedeutsamer hervortrat, und endlich in einem alles bewältigenden, die Weltherrschaft anstrebenden Eroberer, der zugleich die Dignität eines gottgesandten Propheten hatte, ihre volle Verwirklichung fand.

Der Fortgang der Geschichte von den Persern zu den Griechen, der sich schon in dem äußeren Schicksale der ersteren thatsächlich heraushebt, ist in der vorchristlichen Völkerentwickelung ein innerlich nothwendiger, und auf die Nachweisung dieser Nothwendigkeit kommt es hier vornehmlich an. Die weltgeschichtliche Aufgabe des Menschen, in seiner Ichheit das universelle Natur-Selbstbewußtsein darzustellen, löst sich auf adäquate Weise erst dann, wenn er sich selbst in seinem tiefsten Wesen als das Universum erfaßt, und in dem objektiv angeschauten Universum das menschliche Wesen als dessen höchsten Wahrheitsgehalt findet, denn nur dann weiß er sich als alle Natur und alle Natur als sich. Aber nicht unmittelbar vermag er sich in solcher Universalität zu erfassen, sondern durch Vertiefung in die ihm objektive Natur, welche ihn durch alle ihre Entwicklungsstufen führend, und diesen Stufen gemäß ihr

Wesen erschließend ihm zuletzt den Menschen selbst als ihre höchste Wahrheit offenbart. So geht der Mensch erst auf den Höhenpunkt der sich geschichtlich entwickelnden Naturintelligenz sich selbst als universelle Natur auf, und gelangt erst hier zu einer wahren Einheit seiner Subjectivität und der objectiven Natur, einer Einheit, welche auf allen früheren Stufen der Naturintelligenz fehlt. In den bereits hier dargestellten vier Völkern, welche der Ausdruck dieser Stufen sind, ist die Subjectivität zwar vorhanden, hat aber eine objective Natur sich gegenüber, die, verschieden von ihr, doch zugleich die höhere Wahrheit für sie und die Macht ist, der sie unterthan. Zugleich sehen wir in diesen Völkern, je tiefer und umfassender das in ihnen sich ausprägende Naturbewußtsein wird, die Kluft zwischen der Subjectivität und der universellen Natur immer mehr abnehmen, ganz aber ist sie bei keinem derselben verschwunden. In China kommt es noch zu gar keiner Anerkenntniß der Subjectivität, in Indien wird dieselbe zwar anerkannt, aber nur negativ, nämlich als etwas, das zwar ist, aber nicht sein soll, in Aegypten wird die Anerkenntniß affirmativ, doch weiß die Subjectivität da sich nur als das Selbst eines absolut bestimmten organischen Leibes; erst in Persien bejaht sie sich als dem Universum selbst ausstrahlende, sich selbst bestimmende Ichheit. Aber es ist dieses Ich nur ein einzelner Reflex des Universums, neben und außer welchem es noch andere giebt; die Natur reflektirt sich in ihm noch nicht in ihrer Allgemeinheit, daher bleibt es wesentlich Einzel-Ich, seine Selbstbestimmung ist Einzel-Wille, Willkühr mit der Tendenz sich zu universalisiren, ohne diese doch je vollbringen zu können. Auch diese letzte Schranke jedoch muß fallen, die weltgeschichtliche Forderung ist vorhanden daß ein Volk auftrete, dessen Ichheit, abstreifend die Form bloßer Einzelheit, und negirend deren Willkühr, die

univerſelle Natur in ſich ausdrücke, und welchem eben deswegen das objective Univerſum nicht mehr ein der menſchlichen Subjectivität fremd gegenüberſtehendes, ſondern die weſentliche Manifeſtation derſelben iſt — ein Volk, welches vermöge ſeiner größten Vertiefung in die Natur auch die größte Befreiung von ihr als einer fremden Gewalt erreicht. Die Forderung iſt im griechiſchen Volke vollzogen; in ihm, deſſen ganzes Weſen Identität von Natur und Freiheit iſt, ſo daß es alles Natürliche eben ſo in Selbſtthat umwandelt, wie umgekehrt die Produkte ſeiner freien Selbſtbeſtimmung als allgemeine Naturthaten auftreten läßt, — in ihm iſt die große weltgeſchichtliche Aufgabe, die Subjectivität zum univerſellen Naturſelbſtbewußtſein zu erweitern, vollſtändig gelöſt, und die Menſchwerdung des Naturgeiſtes in Wahrheit vollbracht.

In der Ordnung des ſocialen Lebens ſpricht ſich bei den Griechen am früheſten und am unmittelbarſten die Macht der Subjectivität aus. Hier ſchlingt die Natur nicht um Alle ein die Selbſtbeſtimmung bewältigendes und die allgemeine Einheit erzwingendes Band. Verſchiedene Stämme, die ihre Unterſchiede gegen einander feſthalten, trennen ſich in ſich ſelbſt weiter noch zu einer Vielheit beſonderer Gemeinweſen, deren jedes, als Ich ſich ſelbſt affirmirend, einen nach Recht und Sitte von den übrigen geſonderten Staat bildet. Aber die ſo in einem Sonderungsproceſſe ſich geltend machende Subjectivität erweiſt ſich andrerſeits zugleich als eine univerſelle. Denn zuvörderſt iſt jeder dieſer Staaten von dem Intereſſe bewegt, kein Subject in ſeiner Einzelheit als herrſchenden Mittelpunkt gelten zu laſſen; wo aus der erſten Geſtaltungsperiode her noch ein machthabender Einzelwille ſich erhalten hat, ſtellt ſich ihm der Gemeinwille der Bürger entweder beſchränkend entgegen, oder eliminirt ihn ganz; an ſeine Stelle tritt die freie Geſetzgebung,

welche jeder Einzelne, indem er sie als die gemeinsame That Aller anerkennt, auch als die seinige weiß, und so ist denn hier jedes individuelle Selbstbewußtsein schon an sich selbst zugleich ein generelles; die vereinzelte, ihre Kraft blos in der Willkühr habende Subjectivität, zu welcher es im Perserreiche allein kommen konnte, ist hier verschwunden, statt ihrer erscheint das freie Subject, dessen Selbstbestimmung zugleich eine allgemeine ist. Diese im freien Bürgerthum schon ganz unmittelbar auftretende Allgemeinheit der Subjectivität erweitert sich dann noch dadurch, daß die einzelnen Staaten, wie sehr sie auch an ihrer Selbständigkeit festhalten, zugleich doch durch das Band der Stammverwandtschaft in einer größeren Einheit verknüpft bleiben; der einzelne Grieche weiß sich nicht bloß als Bürger eines bestimmten Staates, sondern auch als einem besondren Stamme der Nation angehörend, und wird von den gemeinsamen Interessen desselben als von seinen persönlichen bewegt. Wenn so das im Staatsthume noch ein beschränktes Leben führende Selbstbewußtsein durch das es zugleich erfüllende Stammbewußtsein einer größeren Allgemeinheit theilhaft wird, so erhält die in diesem letztern sich geltend machende Besonderheit wiederum ihr Gegengewicht darin, daß die Stämme selbst, ungeachtet sie ihre Eigenthümlichkeiten gegeneinander behaupten, sich doch auch zugleich als ein einiges Volk wissen. Daß der Einzelne nächst seinem Staats- und Stammbewußtsein auch das Volksbewußtsein in sich trägt, darin spricht sich die größte Allgemeinheit der griechischen Subjectivität aus. Die aufrecht erhaltenen Unterschiede der Staaten und Stämme bewähren nur die Energie des Volksbewußtseins; sie können schwanken, nach Zeit und Umständen hinter einander zurücktreten, aber das Bewußtsein des Einzelnen, daß er ein Grieche sei, ist das nie veräußerliche oder wankende; in ihm liegt sein ganzes Selbstgefühl, in ihm

geht er ſich in ſeiner weltgeſchichtlichen Würde auf; indem er den Unterſchied zwiſchen Hellenen und Barbaren macht, iſt er ſich des ihm einwohnenden rein menſchlichen Adels freithätiger Selbſtbildung gegenüber der unfreien Natürlichkeit anderer Nationen bewußt. Daher denn in der griechiſchen Geſchichte, wie erfüllt ſie auch von inneren Kämpfen der Staaten und Stämme iſt, in allem Widerſtreite partikulärer Intereſſen ſich doch nur das große helleniſche Volksſelbſtbewußtſein herauslebt, und ſeine unvergängliche weltgeſchichtliche That vollbringt.

Wie im ſocialen Leben das Frei-Subjective die formirende Macht iſt, ſo erweiſt ſich daſſelbe auch in der griechiſchen Naturanſchauung als das beſtimmende Prinzip. Dem hellenſchen Sinn bietet ſich die Natur nicht wie den aſiatiſchen Völkern als ein nach einem beſondren Geſichtspunkte ſtreng determinirtes Ganzes, ſondern als eine unendliche Mannigfaltigkeit ſelbſtändiger, einander gegenſeitig freilaſſender Geſtalten dar. Die Vorſtellungen, welche das ſchauende Bewußtſein von dieſen Geſtalten bildet, hypoſtaſirt es unmittelbar, ſetzt ſie aus ſich heraus, und faßt ſie als das Innere der Gegenſtände ſelbſt. So wohnen denn den Dingen ihre Vorſtellungen ein; jedes beſtimmte Naturweſen iſt ein ſich ſelbſt vorſtellendes, daher nicht bloß Leben, ſondern ſich faſſendes und affirmirendes Leben, und ſomit die Macht ſeiner Wirklichkeit; kurz: alle Dinge ſind Subjecte, und in allen unendlich mannigfaltigen Naturen, die das Univerſum umfaßt, iſt das Inwendige der Menſch. Eben deswegen ſehen die Griechen im Naturlauf und überhaupt in allem Wechſel der Erſcheinungen ein freies Spiel der Subjectivitäten gegeneinander, und jedes Naturphänomen ſtellt ſich ihnen als eine geſchichtliche Begebenheit dar, in welcher ſtatt der wirkenden Kräfte handelnde Individuen auftreten. Der Untergang der einzelnen Dinge ſtört ſie hierbei gar nicht; denn die

dieſen immanente Vorſtellung theilt das Schickſal ihrer Einzelheit nicht; ſie iſt an ſich ſelbſt nicht das einzelne Ding, ſondern deſſen Art; die Art aber geht nicht zu Grunde, und ſo beſteht das innere Subject der Dinge, wenn dieſe gleich einzeln dem Wechſel des Entſtehens und Vergehens unterliegen. Wie endlich die Dinge ſich als Arten zu Gattungen gruppiren, welche ſelbſt wiederum ſich in immer weiteren Kreiſen den höheren Gattungen unterordnen, ſo faßt auch das griechiſche Bewußtſein die den Naturweſen einwohnenden Subjecte als von einander abſtammend auf, die beſondren Vorſtellungen ſind die Kinder der allgemeineren, und dieſe haben an den noch univerſelleren ihre Erzeuger, und ſo bis zu den allerallgemeinſten Elementen hinauf. Die geſammte Natur iſt ſo für die Anſchauung ein durch das Verwandtſchaftsband in ſich zuſammenhängendes Ganze; aber kein planmäßiges, weil die darin auftretenden Subjectivitäten, obſchon einander untergeordnet, ſich gegenſeitig in ihren freien Aeußerungen gewähren laſſen.

An dieſe Naturanſchauung lehnt ſich nun auch das Gottesbewußtſein der Nation. Jene allgemeinſten Naturelemente, in welchen der Grieche die Ureltern der Dinge anſchaut, faßt er auch unmittelbar als die erzeugende Macht des Univerſums überhaupt und ſomit als die Gottheit auf. Wie die Elemente Subjecte ſind, ſo iſt hiermit auch die Gottheit ſubjectivirt; ja eben das ſubjective Weſen der Elemente, kraft deſſen allein ſie als die allerzeugenden gefaßt werden, iſt es, was ihnen den Gottescharakter giebt. So ſind ſie denn Urgötter, und die lange Reihe der von den Elementen ſtammenden Naturweſen wird, in wiefern auch dieſen die ſubjective Geiſtigkeit immanent iſt, zu einem durch das Univerſum ſich ausbreitenden und es erfüllenden Göttergeſchlecht, in welchem die in der Natur ſich darbietenden Beſonderheiten, und der darin manifeſte Unterſchied

von Art und Gattung sich auf die Individualitäten übertragen, so daß es ihrer Besonderheit gemäß höhere und niedere, ältere und jüngere, mächtigere und schwächere Götter giebt; allen aber ist innerhalb ihrer Sphären ein freier Spielraum für die Aeußerungen ihrer subjectiven Selbstbestimmung gelassen, und der als Ausdruck freier Thätigkeiten angeschaute Naturlauf wird so zur Göttergeschichte, in welcher als ein Willkührliches gefaßt wird, was in der Natur als ein Zufälliges erscheint. Die in sich sehr unsystematische Götterwelt gestattete es übrigens leicht, daß einzelne, aus der ersten, dunkeln Formationsperiode noch herrührende Lokal- und Stammgötter in sie aufgenommen wurden, nur mußten sie in ein gewisses genealogisches Verhältniß zu ihr treten, und auch den subjectiven Charakter derselben theilen, wie sehr dies auch oft mit ihrer traditionellen Bedeutung in Widerspruch sein mochte.

Dieß nun ist die unmittelbare Gestalt, in welcher das hellenische Natur- und Gottesbewußtseln auftritt. Vergleicht man sie mit den geistigen Formationen der bereits charakterisirten älteren Völker, so möchte sie gegen diese auf den ersten Blick an Tiefe und innerer Wahrheit zurückzustehen scheinen. Doch ist hiergegen gleich von vornherein zu bemerken, daß schon der eine feste Grundzug des griechischen Bewußtseins, wornach alles Natürliche ein Göttliches ist, nur weil und insofern es ein Menschliches ist, eine viel tiefere Wahrheit enthält, als den älteren Völkern jemals zugänglich war. Kraft ihrer war die Entfremdung, in welcher der menschliche Geist dem universellen Naturgeist sonst gegenüber stand, und vermöge deren er auch sich selbst mehr oder weniger entfremdet wurde, aufgehoben. Der Grieche lebte in einer ihm verwandten und befreundeten Welt; überall klang er sich aus ihr entgegen; wo er sich befand, war er von Göttern umgeben, in deren freundlicher Nähe er

sich befriediget fand, denn sie waren seines Wesens und erschlossen ihm dieses. Beschlich ihn auch in einsamer Waldesstille wohl zuweilen der Schauer vor der Nähe der universellen Naturmacht, so horchte er dagegen auch auf das was sie sagte, befragte sie in allen Zweifeln, und was sie antwortete verstand er, denn seine eigene Sprache war es, die sie redete. Statt jenes trüben Ernstes, der auf dem unfreien, von der Natur mehr oder weniger bewältigten Dasein der älteren Völker ruhte, ergoß sich daher über das griechische Leben die Heiterkeit eines sich selbst befriedigenden Daseins; denn frei wie in seinem Staate wußte der Hellene sich im Universum.

Demnächst ist auch noch auf folgendes besonders wichtige aufmerksam zu machen. Bei den älteren Nationen fällt die Ausbildung eines eigenthümlichen Volksgeistes mit der Formation der Volkseinheit schlechthin in einen und denselben Gestaltungsproceß zusammen; so lange jener Geist noch in der Entwicklung begriffen ist, sind sie auch als Völker noch gar nicht da, und so wie sie als Völker auftreten, ist der sie belebende Geist in ihnen schon ganz in derjenigen Ausbildung vorhanden, deren er überhaupt fähig ist. Sie können ihn in ihrem Dasein nur aussprechen und immer wieder aussprechen, aber nicht weiter entwickeln; die Fortentwicklung desselben ist vielmehr die Geburt eines neuen höheren Volkes. Diese Beschränktheit theilen alle Völker bis auf das griechische; es ist die Beschränktheit aller Naturstufen, welche gleichfalls, so lange die höchste noch nicht erreicht ist, in ihrem Dasein ein durchaus fertiges, nicht weiter perfektibles Wesen darlegen, und zwar über sich hinaus auf eine höhere Stufe deuten, zu derselben aber nicht, ihre Schranke durchbrechend, stetig aufsteigen können. Dem griechischen Volke ist es versagt, schon ganz unmittelbar als fertiger Geist aufzutreten;

in ihm gelangt der universelle Mensch zur weltgeschichtlichen Wirklichkeit; der Mensch aber hat den Vorzug, nur als die Anlage seiner selbst ins Dasein zu kommen, und erst in der Arbeit der Selbstbildung seine innere Wahrheit zu erreichen und zu verwirklichen. So auch das Volk der Griechen. Es ist das erste, ja das einzige in der alten Welt, welches als Volk noch eine Kindheit durchlebt, und eben die Energie seiner selbstthätigen Entwicklung zur Mannesreife ist es, die den wesentlichsten Kern seiner Geschichte bildet, und auch seine welthistorische That zeitiget.

Jene oben charakterisirte natürliche und religiöse Weltanschauung der Griechen ist darum von uns nur als die unmittelbare Gestalt des hellenischen Bewußtseins bezeichnet worden, es drückt sich in ihr erst die Kindheit des griechischen Geistes aus, eine Kindheit aber, in der unmittelbar der Drang sich zur höheren Reife zu entwickeln liegt, und sich auch vollbringt. Eben diese Entwicklung haben wir in ihren wesentlichsten Momenten hier um so mehr zu bezeichnen, als aus ihr selbst die griechische Philosophie unmittelbar hervorgeht.

Das bunte lebenvolle Gewirre der Naturgestalten, die alle einen gleichen Anspruch auf Beachtung hatten, weil allen die innere Unendlichkeit des Göttlichen gleichsehr einwohnte, drängte den anschauenden Geist unmittelbar dazu, den Ariadnenfaden zu suchen, nach welchem diese wogende Fülle sich ordnete. Nun bot sich ihm das Universum als eine Reihe von einander stammender Geschlechter dar; in ihrer Abstammung selbst war daher unmittelbar ein Prinzip gegeben, wornach sie sich ordneten. So vertiefte sich denn auch der Geist in die Fassung derselben, und erreichte hiermit ein die Intelligenzen der älteren Völker, an Tiefe und Universalität um so mehr übertreffendes Naturbewußtsein, als es nicht, wie jene, ausschließlich auf einer

bestimmten Naturstufe festgehaiten war, sondern die ganze Stufenreihe der Wesen, aiso den Entwickiungsgang der Natur selbst in sich aufnahm. Der wesenliche Inhait dieses Bewußtseins war die Anerkenntniß dreier Naturperioden. Die erste enthält den aus dem elementaren Urgegensatz hervorbrechenden Stoffbiidungs-Proceß; eine Periode ordnungsioser Gährung, chaotischen Kampfes; die darin auftretenden Gestalten sind Maaß und Form verschmähende, feindlich gegeneinander andringende Kräfte. Aber die Zeit, die selbst eine dieser Mächte ist, bändiget endiich das Eiement, und nun ist die zweite Periode vorhanden, welche die Organisation zu ihrem Inhalte hat. Es ist dieseibe im Gegensatz zur ersten eine Periode tiefen Friedens; das starre schroffe Sein ist darin zum flüssigen geworden, die ihm einwohnenden Kräfte beziehen sich als Proceß eines Form und Maaß in sich habenden Lebens auf sich selbst, und von einander abiassend genießen sie sich seibst. Doch sind sie auch endiich, und die Zeit, die sie erzeugt, verschiingt sie auch wieder; bis denn aus ihr die höchste Naturgestalt, der Mensch hervorgeht, der zwar von der Zeit geboren, doch um seiner Unendiichkeit wiiien sich zum Herrn derselben macht. Mit ihm hat die Natur ihre dritte Periode und zugieich ihre wahre Gestalt erreicht, in welcher ihr Entwicklungsproceß endet. Statt der Zeit mit ihrem Wechsel herrscht jetzt die constante und freie Macht des menschlichen Bewußtseins, in welchem auch die Vergangenheit zur Gegenwart wird, und das, indem es die Zeit zwingt die schon verschiungene Beute herauszugeben, alle Naturgestaiten in sich hält und trägt.

Wie dem griechischen Geiste alles Natüriiche innerlich zugleich auch ein Göttliches war, so hatte die hier charakterisirte Naturanschauung auch unmitteibar ihren korrespondirenden Ausdruck im Gottesbewußtsein; daher entsprachen den drei Perioden,

in welchen die Natur sich zu ihrer Vollendung entwickelt, in der Götterwelt drei auf einander folgende Reiche. Das älteste, das des Uranos und der Gea, hatte den Charakter des ordnungslosen elementaren Gährungsprocesses; das ihr folgende zweite, des Kronos und der Rhea, drückte in sich das geordnete, aber endliche, der Zeit unterworfene und ihr anheim fallende Leben aus; in dem dritten, dem des Zeus, war endlich das menschliche Wesen zur Herrschaft gelangt; erst hier, in den geistig freien, ewig heiteren Olympiern fand der griechische Geist seine heimathlichen Götter, weil er in seiner Naturanschauung erst in der dritten Weltperiode sich selbst entgegentrat.

Diese Weltansicht ist das erste Produkt der Vertiefung des hellenischen Bewußtseins in sich selbst; es ist nicht mehr jene erste nnmittelbare Erfassung des Subjectivgeistigen in allem Natürlichen, sondern ein selbsterrungenes wenn auch noch ganz intuitives Wissen, in welchem das sich darbietende Dasein in seinem genetischen Zusammenhang ergriffen war, eine Weisheit welche gleichsehr als Kosmogonie und als Theogonie sich aussprach. Diese Weisheit, welche die Volkserinnerung, indem sie sie die Orphische nennt, als hellenische Selbstthat anerkennt, enthält eine Recapitulation der in den ältern Völkern nach einander auftretenden Naturintelligenzen, oder ist vielmehr deren Reproduction. Denn der hellenische Geist kann nicht bei der Bestimmtheit, in der er sich unmittelbar vorfindet, stehen bleiben, sondern muß seine Voraussetzung, wodurch eben sein unmittelbares Dasein bestimmt ist, in sein Bewußtsein hineinziehen, und darin affirmiren, aber auch zugleich nur als Entwicklungsmoment seiner höheren Wesenheit anerkennen. Man kann nicht etwa sagen, daß in der Formationsperiode des griechischen Volkes, noch ehe der Cultus des Zeus sich ausgebildet, es eine Zeit gegeben habe worin der Cultus des Kronos, und

eine noch frühere, worin der des Uranos geherrscht habe; vielmehr war der Cultus der olympischen Götter in Griechenland der ganz ursprüngliche. Aber diese Götter, weil sie die menschliche Wesenheit in sich trugen, traten unmittelbar mit einer Voraussetzung auf, durch die sie äußerlich bestimmt waren; solche Voraussetzung nun mußte das Gottesbewußtsein in den Kreis des Göttlichen selbst aufnehmen, und so wurden die uralten griechischen Götter zum jüngsten Göttergeschlecht, doch zu einem solchen, das in seiner freien Geistigkeit für immer den Sieg über die noch unfreie Natürlichkeit der älteren Gottheiten errungen hat, und so zu unendlicher Weltherrschaft gelangt ist.

Mit Wahrheit läßt sich behaupten, daß der Cult der älteren Götter seinen gediegenen Ausdruck in den vorgriechischen Völkern hatte; daher konnte die spätere griechische Reflexion selbst es so ansehen, als ob die orphische Lehre mancherlei asiatische und ägyptische Elemente aus historischer Kunde in sich aufgenommen hätte. Dies ist denn gewiß unrichtig: die orphische Weisheit enthielt wohl Asiatisches und Aegyptisches, aber es war dasselbe ein vom griechischen Geiste im Rückgange zu seinen Bedingungen selbstthätig erzeugtes, kein von Außen überkommenes. So unfähig vielmehr war dieser Geist einen nicht von ihm selbst gesetzten Inhalt in sich zu tragen, daß er selbst da, wo es bloß auf empirische Auffassung eines Fremden ankam, nur allzuleicht sein eigenes Wesen einmischte; und namentlich wo es fremde Religionsweisen betrifft, ist es ja eben die hellenisirende Darstellung griechischer Schriftsteller, worüber die Klage der modernen Geschichtsforschung sich stets wiederholt.

Die alte als orphisch bezeichnete griechische Weisheit stellt in sich gleichsehr die Versenkung des Geistes in die allgemeine Natur, und seine Vertiefung in sich selbst dar; als Ausdruck der ersteren hat sie ein am Universum erschautes und von ihm

selbst erlerntes objectiv Nothwendiges zu ihrem Inhalte; als Ausdruck der letzteren ist sie das freie Produkt des sich selbst wissenden und nur seine eigene Tiefe aussprechenden Geistes. Darum tritt sie auch als allgemeine heilige Lehre und zugleich als die Selbstthat des Menschen auf, und wie ihr das Volksbewußtsein einen bestimmten individuellen Urheber giebt, so kann sie auch anderen, sie auffassenden Individuen keine Fesseln anlegen, sollicirt sie vielmehr unmittelbar, an der in ihr sich darlegenden Geistesarbeit durch fortgesetzte Versenkung in die Natur und in sich selbst thätigen Theil zu nehmen. Dies geschieht denn auch, und im Lernen und Schaffen bleibt fortan der griechische Geist bis zu seiner Vollendung begriffen.

Wäre es uns hier vergönnt eine specielle Darstellung des sich vollständig entwickelnden hellenischen Lebens zu geben, so hätten wir in dem eben gesagten den Punkt bezeichnet, von welchem aus diese Entwicklung sich in allen Richtungen mit wunderbarer Consequenz und Harmonie vollbringt; statt dessen müssen wir uns, unsern besonderen Zweck im Auge haltend, darauf beschränken, die wesentlichsten und allgemeinsten Kategorien jener Bewegung kurz zu bezeichnen. Lernen und Selbstthun, die beiden Angelpunkte des griechischen Geisteslebens, die in der ersten Darstellung der hellenischen Intelligenz noch in unmittelbarer Einheit sind, müssen um ihres Gegensatzes willen aus einander treten und selbständige Gestalten annehmen; zugleich müssen sie sich auf einander beziehen, und sich immer tiefer gegenseitig in einander reflektiren, bis jede derselben durch die vollständige Aufnahme des Wesens der andern sich vollendet. Dieß ist der abstrakte Ausdruk des hellenischen Entwicklungsganges; in näherer Bestimmtheit stellt er sich folgendermaßen dar. Der Inhalt des Lernens ist die innere Bestimmtheit der objectiven Natur; in der Erfassung derselben weiß sich der anschauende Geist selbst nicht

frei, sondern genöthiget, und so ist es dann auch die Naturnothwendigkeit selbst, welche ihm im Lernen aufgeht. Das Selbstthun dagegen ist schon an sich unmittelbar der Ausdruck der freien Geistigkeit, und hat diese daher auch zu seinem Inhalt; hier also ist das Reich des sich im Bewußtsein frei individualisirenden Göttlichen, das aus jener Naturnothwendigkeit als innerlich Unabhängiges heraustritt, obschon es sich noch auf dieselbe als auf seinen dunkeln Hintergrund bezieht.

Wenn wir die Form, in welcher dem griechischen Bewußtsein der Gegensatz des Nothwendigen und Freien aufging und Gestalt gewann, als Lernen und Thun bezeichnen, so folgen wir hierin nur dem griechischen Geiste selbst, der seinem μανθάνειν und ποιεῖν den nämlichen Inhalt gab. Gewiß ist es eine erhabene Naivetät der griechischen Sprache, wenn sie das im nach Außen schauenden Geiste sich bildende Bewußtsein von dem Nothwendigen in aller äußeren Naturgestalt vorzugsweise das von ihm Erlernte, seine Mathesis nannte; während sie das in seinem Insichschauen sich freigestaltende Bewußtsein des Göttlich- und Menschlichfreien als sein Thun, seine Poesis bezeichnete. Das griechische Volk, das im tiefsten Innern von dem Bewußtsein bewegt war, das frei sich bestimmende Göttliche mache sich nur in der Selbstthat des freien Geistes manifest, konnte die Vorstellung gar wohl ertragen, ja sogar selbst aussprechen, daß es seine Götter seinen Poeten verdanke, ohne dadurch an Ehrfurcht für die Würde und Erhabenheit dieser Götter etwas einzubüßen; denn der Poet war der freie in sich schauende Geist, und was er gestaltend erschaute, war eben das Frei-Göttliche selbst.

Wie Mathesis und Poesis nach ihrem Auseinandertreten sich selbständig entwickelten, wie sie ihren reinen Inhalt, nämlich die Darstellung der Freiheit und Nothwendigkeit als der

beiden Mächte des Universums, immer schärfer in die Erscheinung herausarbeiteten, dies darzustellen gehört nicht hierher; denn nicht in dem Bestehen ihrer Getrenntheit, sondern in ihrer Wiedervereinigung bis zur absoluten Wechseldurchdringung entfaltete der griechische Geist seine höchste Energie, seine tiefste Arbeit, in ihr erst erreichte er seine Vollendung. Es war, wie bereits früher bemerkt, hellenische Grundanschauung, in jeglicher Naturgestalt ein ihr einwohnendes Göttliches, und somit ein freies Innere anzuerkennen. Aber dieses Innere war in der äußeren Erscheinung noch nicht manifest; in der äußeren Gestalt herrschte die absolute Determinirtheit, sie offenbarte das Nothwendige der Mathesis; so aber entsprach sie nicht nur dem freien Innern nicht, sondern widersprach ihm sogar: daher kamen die mathematische und poetische Anschauung in der Auffassung des Natürlichen unmittelbar als einander widerstreitende zusammen. Doch enthielt die Poetische das Göttliche und mithin das Wahre; die mathematische durfte ihr nicht wiedersprechen, ja selbst sie nicht verhüllen, sondern sie in sich aufnehmend sollte sie durchsichtig für dieselbe werden. Diese Versöhnung in absolut schöpferischer Anschauung vollbringend, und in objectiven Gebilden aus sich heraussetzend erzeugte der griechische Geist die plastische Kunst. Mittelst ihrer trat an der determinirten Naturgestalt das in ihr verborgene Innere, das freie Göttliche in die äußere Erscheinung, und diese ward so zum Schönen. Denn das ist die allein adäquate Definition der Schönheit, daß sie das Offenbarwerden der Freiheit in der Nothwendigkeit der Naturgestalt sei; es ist diese Definition keine ästhetische Ansicht, sondern vom griechischen Genius selbst durch die That ausgesprochen; denn die darin sich ausdrückende Idee war die Macht, die ihn trieb das Definitum selbst, die Schönheit überall erst hervorzubringen. Camper hat es bekanntlich versucht, das grie-

chische sogenannte Schönheitsideal mathematisch zu bestimmen. Diesem Bemühen liegt die richtige Voraussetzung zu Grunde, daß nächst dem idealen, d. i. poetischen, auch ein mathematisches Element im Schönen enthalten sei; eine Verkehrtheit aber war es, das Poetische durch das Mathematische bestimmen zu wollen, da gerade die entgegengesetzte Bestimmung das Wesen der Schönheit ausmacht; Schönheitslinien giebt es wohl unzählig viele, aber sie sind aller mathematischen Determination absolut unzugänglich, weil in ihnen die mathematische Bestimmtheit eben dasjenige ist, was sich in die Freiheit der Gestalt aufhebt. Wenn die Griechen durch die Poeten ihre Götter für die innere Anschauung empfangen hatten, so verdankten sie deren äußere Anschauung ihren Bildnern, und wie ihr religiöses Bewußtsein durch die Vorstellung, ihre Götter seien das Werk der Dichter, keinen Abbruch erlitt, so fühlten sie auch vor dem Bilde des olympischen Zeus die Nähe des Gottes, ja sie schauten ihn darin als gegenwärtig an, obschon sie wußten ein Werk des Phidias vor sich zu haben; denn in allem Seienden sich nicht blos als bestimmt, sondern zugleich als selbstthätig zu wissen, gehörte zu ihrem Wesen. So lebte das griechische Volk, dem in seiner Kindheit schon die natürliche Welt eine von unsichtbaren Göttern erfüllte gewesen war, in den Tagen seiner Reife in einer Kunstwelt, die an sich selbst keine andere als die natürliche, doch das in dieser noch verborgene Göttliche in die Sichtbarkeit hervortreten ließ.

In der bildenden Kunst der Griechen ist die weltgeschichtliche Aufgabe der vorchristlichen Menschheit nach einer Richtung hin gelöst. Jene im Universum waltende Naturthätigkeit, die von der Macht der Negation gebunden, und so in einen trägen Stoff versenkt, ihn als plastischer Trieb durchdringt, und von Stufe zu Stufe ihn immer höher gestaltend und in ihr Organ

umwandelnd, sich im Fortgang der Entwicklung immer mehr von ihm befreit — jene plastische Thätigkeit ist im griechischen Kunstgenius zum Selbstbewußtsein gelangt, und als freie Plastik tritt sie jetzt an alle ihre Formationen heran, drückt ihnen den Stempel der Freiheit auf, und erhebt sie so in die Welt des freien Geistes. Wem unser schon im Beginn dieser Einleitung ausgesprochene Satz, daß der Mensch weltgeschichtlich die Aufgabe habe sein subjectives Selbstbewußtsein zum universellen Naturselbstbewußtsein zu erweitern, etwas unverständliches hat, der trete an die griechische Kunstwelt hinan; in ihr findet er diese Aufgabe gelöst, denn es manifestirt sich in ihr nichts andres als die selbstbewußte und darum frei sich vollbringende Naturthätigkeit.

In der Produktion des Schönen vollendet sich der griechische Geist jedoch nur in einer Richtung; seine sich selbst anschauende Freiheit ist in der Kunstschöpfung aus ihrer Innerlichkeit heraus in das Reich der Nothwendigkeit getreten, und hat sich als die es durchdringende Macht darin offenbart. Aber eben so muß sie auch das Nothwendige in ihre Innerlichkeit hineinziehen, und sich von ihm durchdringen lassen, damit sie nicht blos menschliche Willkühr sondern die eine universelle, und somit göttliche Freiheit sei. Oder, um bei der von uns einmal gewählten Formel zu bleiben: in der Kunst hat die Mathesis die Poesis in sich aufgenommen und sich als von ihr bestimmt erwiesen, aber auch umgekehrt muß die Poesis innerlich von der Mathesis bestimmt werden und die Durchdringung beider zur Einheit ebenso in concreter innerer Gestalt darlegen, wie jene die nämliche Einheit in der äusseren Gestalt aufzeigt. Die Poesis ist die Macht des in sich schauenden Geistes; ihr absoluter Inhalt ist das Göttliche; die Form, in welcher sie diesem unmittelbar Gestalt giebt, ist freies Vorstellen, welches am

Worte seinen sinnlichen Leib hat. Dieses freie Vorstellen mußte sich nun von dem subjectiven Charakter, in welchem es unmittelbar auftrat, durch Aufnahme des objectiv Allgemeinen reinigen, und so in seiner Freiheit das Nothwendige bewährend, manifestirte es sich als das, was wir die denkende Vernunft, die Griechen den Logos nannten. Diese Manifestation war eine mächtige Arbeit, in welche einzugehen der griechische Geist ebenso wie zur Produktion der Kunst gedrängt war, und die er gleichzeitig mit dieser Produktion unternahm und vollendete; ihr Produkt war die Philosophie.

In der Philosophie hat der griechische Geist der von ihm erzeugten Welt der Schönheit eine Welt sich selbst tragender Wahrheit gegenübergestellt; beide haben wesentlich einerlei Inhalt, nämlich Einheit des Natürlichen und Göttlichen, des Nothwendigen und Freien; aber in der Kunst erscheint diese Einheit am Natürlichen, in der Philosophie dagegen stellt sie sich am Göttlichen selbst dar. Nicht minder als die bildende Kunst der Griechen ist auch ihre Philosophie wesentlich Poesie; wie daher das vollendete plastische Werk, weil die in ihm manifeste Freiheit auch das Nothwendige in sich trug, nicht bloß ein Schönes war, sondern auch eine unendliche Wahrheit offenbarte, so war auch die Philosophie in ihrer vollendeten Gestalt, weil die in ihr sich darstellende strenge Form der Nothwendigkeit von der Freiheit bewegt war und sie ausdrückte, nicht bloß ein Wahres, sondern auch ein Schönes, ein Kunstwerk.

Wir haben der griechischen Philosophie eine ausführlichere Betrachtung zu widmen, und bemerken daher hier nur noch einiges Allgemeine über den Gang der griechischen Geschichte überhaupt, in wie fern derselbe ein nothwendiger ist und daher in der Philosophie sich selbst reflektirt. Das griechische Volk mußte, wie bereits erinnert, sein inneres Wesen durch die tiefe Energie

der Selbstbildung in die Wirklichkeit herausarbeiten; in und kraft dieser Arbeit erst, die den wesenlichen Inhalt seiner Geschichte bildet, und deren objectives Resultat seine Kunst und Philosophie ist, spricht seine Existenz die Wahrheit seines Geistes aus. Aber es ist dieser Geist in seiner Wahrheit nicht bloß der eines besonderen Volkes, sondern einer ganzen Völkerreihe, in welcher er sich von Stufe zu Stufe bis zu der jetzt von ihm erreichten adäquaten Verwirklichung seiner Idee entwickelt hat, kurz — es ist im Griechenvolke der allgemeine Geist der auf dem Standpunkte des Heidenthums ihre weltgeschichtliche Aufgabe lösenden Menschheit zur vollen Realität gelangt. Zu dieser Realität gehört nun auch, daß der griechische Geist sich selbst nicht bloß als nationalen, sondern als schlechthin universellen wisse, und zu solchem Selbstbewußtsein bildet er sich denn auch durch Kunst und Philosophie heran. Jene Wirklichkeit, welche die universelle Ichheit bei andern Völkern und auch, während seines sich vollbringenden Selbstbildungsprocesses, bei dem griechischen Volke im Staatsleben hatte, reichte daher, weil sie doch immer mit einer Besonderheit behaftet war, für den Ausdruck des absolut universellen Selbstbewußtseins nicht aus. Dieses letztere konnte nicht mehr von den sich selbst affirmirenden Gemeinwesen repräsentirt werden; nur das Individuum in seiner singulären Ichheit konnte es darstellen, insofern es den in der Kunst und Philosophie objectiv wirklichen Geist sich assimilirte, als *seine* ästhetische Bildung, *seine* Weltansicht subjectiv machte, und eben hierin sein singuläres Ich zugleich als schlechthin universelles erwies. So zerbrachen denn die hellenischen Staatsformen, oder erhielten sich nur als bedeutungs- und machtlose Erinnerungen ihres eigenen, ehemals so kräftigen Lebens; aus ihnen hervor aber ging das siegreiche Subject, dessen Heimath kein einzelnes Land, sondern das Universum, dessen Ge-

meinde kein besonderes Volk, sondern die Menschheit war — der Staatsbürger war Weltbürger geworden.

Auch dieser Uebergang zu absoluter Allgemeinheit, in welchem das griechische Volk seine weltgeschichtliche Mission erst ganz vollbrachte, trat als die historische Selbstthat desselben auf. Jener schon in dem peloponnesischen Kriege beginnende innere Kampf der Nation, jener Streit um die Hegemonie, erwies es in seinem Verlaufe immer entschiedener, daß die Staats- und Stammbesonderheiten unfähig seien, den vollständig zur Reife gelangten griechischen Geist in sich auszudrücken. So zertrümmerte denn dieser Geist selbst die alternden Formen seiner Entwicklung; das Bewußtsein, welches dieselben noch liebend hegte, war ein tragisches, es konnte seine Energie nur in seinem Untergang bewähren, Demosthenes mußte dem Philippos unterliegen; das Resultat des langen Kampfes aber war der vom allgemeinen Geiste durchdrungene individuelle Geist, als die allein hegemonische Macht. Der in Jugendschöne strahlende, in Kunst und Poesie großgesäugte Alexander, der Zögling des Aristoteles, der zwar Theben, aber nicht das Haus des Pindar vernichten konnte — er war der unmittelbare geschichtliche Ausdruck jener Concentration des hellenischen Volksgeistes im Individuum. Mit ihm trat das Griechenvolk aus seinem heimischen Lande heraus, und nahm auch in äußerer That Besitz von der gesammten der Geschichte angehörenden Erde, an welcher allein er die seinem Wesen gemäße Heimath hatte.

Jener weltgeschichtliche durch die heidnische Völkerreihe schreitende Menschengeist, der das natürliche Universum in sich aufnahm, nicht um von ihm bewältiget zu bleiben, sondern sich als die freie Macht desselben zu bewähren, der vom Osten Asiens ausgehend, Indien, Aegypten und Persien in immer herrlicher sich entfaltendem Triumphe durchzog, und erst in Griechenland

ausruhte — er war den Griechen wohlbekannt; denn in ihnen hatte er sich selbst erkannt. Er war ihr Dionysos, der im Naturgeiste sich berauschende und doch besonnene, ernstheitere, mildstarke Gott, der Ordner aller menschlichen Gesittung, der geheimnißreiche Protogen, in dessen Mysterien die Griechen allein eingeweiht waren. Aber seine Mysterien waren in der Kunst und Philosophie offenbar worden, und nun begann der zu lebendiger Persönlichkeit gelangte Gott, Dionysos-Alexander, in einem zweiten Triumphzug seinen Rückgang durch Persien, Aegypten, nach den Thälern des Indus, zu seiner Geburtsstätte, der allgemeinen Wiege des heidnischen Völkerthums, überall zurücklassend und aufrichtend hellenische Bildung und Weltanschauung, als das allein in sich selbst genugsame Resultat der Völkerentwicklung. Fortan bedeuten die Griechen als selbständiges Volk Nichts, als Individuen Alles, nämlich die Intelligenz der Welt; sie, wie die Juden, sind dazu berufen, in einem sporadischen Leben das Salz der Erde zu sein, und sie zu befähigen, das in der Fülle der Zeiten in sie eindringende Evangelium aufzunehmen, und so der Mutterschooß für die neue Geburt der Geschichte zu werden.

Die große, in den verschiedenen Völkern sich ausdrückende Geistesbewegung war mit Alexander in ihren Ausgangspunkt zurückgekehrt, und der Kreis der Entwicklung zeigte sich so auch auf äußerliche Weise geschlossen. Nur der subjective Mittelpunkt dieses unermeßlichen Kreises, in welchem sich alle Glieder desselben als einer Einheit angehörend wissen sollten, war noch zu setzen: die Lösung dieser Aufgabe war Roms allgewaltige That.

Noch ist in Bezug auf den Typus, welchen die griechische Entwicklung streng und consequent befolgt, einiges zu bemerken. Das Griechenvolk, dem es nicht wie den ältern Völkern gestat-

tet war, sich blos in einer gewissen Naturbestimmtheit vorzufinden und diese Bestimmtheit in ihrem Leben nur eben auszusprechen — dessen wahrhaft menschliches Wesen es vielmehr erforderte, alle seine natürliche Determination in Selbstthat zu verwandeln, damit der Geist darin sich als die freibestimmende Macht seiner Wirklichkeit aufgehe — das Griechenvolk, sagen wir, mußte in seinem Entwicklungsgange der Natur der Sache gemäß folgenden Typus beobachten. Zuförderst mußte der Geist sein Wesen in objectiver Thätigkeit aussprechen und sich eben nur in dieser seiner That wissen. Sein in der vollbrachten That zum vollständigen Dasein gelangtes Selbstbewußtsein mußte dann zweitens als ein in permanenter Gegenwart sich selbst bejahendes Ich der abgeschlossenen, seine Vergangenheit bildenden That gegenübertreten, sie als die seinige affirmiren und als innerlich Gegenwärtiges besitzen; oder kürzer: nachdem der Geist in objectiver Selbstmanifestation sich erfaßt hatte, mußte er in seiner nunmehr bestehenden Subjectivität jene Manifestation reflektiren und sich selbst als die Macht seiner That anerkennen. Aber eben hierin ging er sich zugleich als die Macht seiner Zukunft, als frei sich vollbringender Selbstzweck auf, und von dieser Idee bewegt wurde er drittens ein nach selbstbewußter Gedankenbestimmung frei handelnder; handelnd aber erreichte er seine Vollendung. Dieser nach dem Schema von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sich formirende Entwicklungstypus ist der allgemein menschliche, in jedem Individuum sich darstellende; Griechenlands Geschichte aber mußte sich darnach gestalten, weil sie die weltgeschichtliche Ausprägung des menschlichen Wesens zu ihrem Inhalte hatte. Wie das Selbstthun, welches der innerste Mittelpunkt hellenischer Eigenthümlichkeit war, sich am unmittelbarsten in der Poesie der Griechen aussprach, so stellte diese auch in ihren Hauptformationen am anschaulichsten

jenen Entwicklungstypus dar. Sie ist als epische der Ausdruck des noch ganz in die objective That versenkten Selbstbewußtseins; stellt als lyrische das seine That und überhaupt sein objectives Dasein in sich reflektirende Subject dar, und hat endlich als dramatische den nach freier Selbstbestimmung handelnden Geist zu ihrem Inhalt. Daher man denn auch umgekehrt das Epische, Lyrische und Dramatische nicht bloß als der Poesie angehörende Formen, sondern als allgemeine Kategorien, nach welchen sich das griechische Geistesleben in allen Richtungen ordnete, betrachten muß.

So hat z. B. das öffentliche Leben des Volkes zuerst seine epische Periode im heroischen Zeitalter; es endet dieselbe mit dem trojanischen Kriege, in welchem als der gemeinsamen Volksthat auch das allgemeine Volksselbstbewußtsein sich völlig verwirklichte. Hierauf tritt das öffentliche Leben in seine lyrische Periode, in welcher sich das Volk in einen innern, subjectiven Organisirungsproceß versenkt; das Produkt desselben, eine Vielheit besonderer, freies Bürgerthum in sich schließender Staaten, bekundet die Macht der Subjectivität, welche die in der alten heroischen Volksthat bewährte allgemeine Selbständigkeit in der individuellen Freiheit reflectirt. Nach Vollendung dieser Periode beginnt Griechenlands dramatische Zeit, enthaltend die große trilogische Tragödie, deren erster Theil, der Perserkrieg von einem griechischen Dichter selbst als Drama anerkannt und ausgeführt wurde; der zweite Theil an dem im peloponnesischen Kriege sich entwickelnden Streite der Besonderheiten um das Allgemeine seinen Inhalt hatte; der dritte endlich sich im macedonischen Kampfe darstellte, in welchem das ganze Drama mit dem tragischen Untergang der Besonderheiten, aber auch in der Versöhnung des Allgemeinen mit dem Individuum, und so mit dem Siege des Subjectes endete: ein Schluß, den in seiner

Allgemeinheit auch die griechische Poesie als den wahren für jede Tragödie anerkannte. Daß nicht bloß die politische Geschichte der Griechen, sondern auch die bildende Kunst derselben sich nach den drei Typen des Epischen, Lyrischen und Dramatischen entfaltete und zur Vollendung brachte, daß sie nur in diesem Bildungsgange erfaßt recht verständlich ist, kann hier nur ohne alle Rechtfertigung behauptet werden; daß aber auch die Philosophie in ihrem Entwicklungsgange jenem Typus gefolgt ist, wird die übersichtliche Darstellung derselben zeigen, zu der wir uns jetzt zu wenden haben.

III.

Griechische Philosophie.

Es ist bereits angegeben worden, daß Versenkung in die objective Welt und Vertiefung in sich selbst die beiden großen Functionen waren, in welchen der griechische Geist sich selbst verwirklichte. Wie diese Functionen in der griechischen Geschichte als entgegengesetzte Richtungen auseinander traten, so zeigten sie sich auch in der Substanz des Volkes als zwei ursprünglich verschiedene Charakteranlagen desselben, sich darstellend in den beiden großen, historisch allein bedeutsamen Stammunterschieden des Jonischen und Dorischen. Man hat es schon oft bemerkt, und es darf hier bloß daran erinnert werden, daß Hingebung an das äußere Leben, Empfänglichkeit für das Mannigfaltige und seinen Wechsel den Grundzug des Jonischen Stamm-

charakters bildet, während der Dorische eine Innerlichkeit und Verschlossenheit ausspricht, die nach Außenhin jene Strenge und Schroffheit annimmt, welche den Wechsel des Mannigfaltigen von sich abzuhalten strebt.

Wie sich nun der Gegensatz des Jonischen und Dorischen Wesens im Staatsthume der Griechen, in ihrer Poesie und Kunst ausprägte, so trat er auch in ihrer sich entwickelnden Philosophie bedeutend hervor. Zwar mußte es von Haus aus Streben der Philosophie sein — eben dieses Streben gab ihr überhaupt das Dasein — Inneres und Aeußeres im Geiste als Einheit zu erfassen; aber der Geist selbst mußte in ihr sich erst suchen. Daher war das gedoppelte Interesse, sich einerseits als das allgemeine Innere aus aller äußeren Mannigfaltigkeit entgegen zu treten, und andererseits in seiner subjectiven Innerlichkeit sich als das allgemeine Innere alles Aeußern zu erfassen, gleichsehr gerechtfertiget. Es stellte sich aber dieses zwiefache Interesse unmittelbar in zwei Richtungen dar, die den Gegensatz des Jonischen und Dorischen in sich ausdrückten, und so mußte die Philosophie in beiden Richtungen zugleich, oder als Jonische und Dorische, also in einem inneren Gegensatze mit sich selbst auftreten; ja sie mußte diesen Gegensatz in aller Schärfe in sich ausprägen, um dann durch Vermittlung desselben ihre concrete Einheit, und in dieser auch die Einheit des Inneren und Aeußeren zu erreichen. Es darf wohl kaum erinnert werden, daß, indem die Philosophie sich in Jonischer und Dorischer Richtung entwickelte, es dadurch keineswegs nothwendig wurde, daß die einzelnen Repräsentanten dieser Entwicklung der Richtung, in welcher sie sich bewegten, auch durch ihre Geburt angehören mußten; denn das Interesse des Einzelnen, welches seine Richtung allein entschied, war nicht ausschließlich durch seine Abstammung determinirt, sondern wurde auch durch Indivi-

dualität, Erziehung und den ganzen Gang seines Lebens entschieden.

Die alte, aller Philosophie vorangehende orphische Weisheit enthält zwei verschiedene Ausgangspunkte der Kosmogonie; nach dem einen ist es eine einige flüßig in sich bewegte Substanz, welche Alles wird was ist; nach dem andern stehen ein in sich unbestimmtes gestaltloses Wesen, Chaos oder Nacht genannt, und eine dasselbe bestimmende und gestaltende Macht, als Aether, Zeit oder Eros bezeichnet, einander ursprünglich gegenüber, und in der Wirkung dieses letzteren Wesens auf das erstere entstehen alle Dinge. Faßt man diese beiden Ausgangspunkte, von denen der erst genannte vielfach im Homer anklingt, der zweite von Hesiod ausdrücklich als Lehre ausgesprochen wird, rücksichtlich ihres Eigenthümlichen schärfer ins Auge, so zeigen sie sich als der unmittelbare Ausdruck der zugleich nach Außen und nach Innen gerichteten Anschauung des Geistes, und sprechen in dem in ihnen sich darlegenden Unterschied der Auffassung nichts als den Gegensatz der Richtungen des Anschauens aus.

In der That ist für die äußere Anschauung des Objectiven die substanzielle Raumerfüllung das eigentliche und wahrhafte Wirkliche; die Mannigfaltigkeit der Unterschiede, wornach sich jene Fülle in eine Vielheit einzelner Dinge zersplittert, wird zwar auch angeschaut, aber sie macht das Sein der Dinge nicht aus, ihr Sein haben diese vielmehr an ihrer substanziellen Körperlichkeit, auf deren Oberfläche der Wechsel der Bestimmungen spielt, während sie selbst der gediegene und permanente Ausdruck der Naturwirklichkeit ist. Wenn der Geist nach Außen schauend das ihm sich darbietende sinnliche Universum erfaßt, so kann sein Bewußtsein keinen unmittelbareren Inhalt haben als den: es sei ein schlechthin wirklicher und darum völlig ursprünglicher

Stoff durch den unermeßlichen Raum ausgegossen, der aus innerer Gestaltungsfähigkeit sich zu dem der Anschauung vorliegenden Reiche der Dinge formirt habe. Die beiden Requisite solchen Stoffes, daß er nämlich an sich selbst zugleich formlos und formfähig sei, vereinigen sich unmittelbar in der räumlichen Anschauung der Flüssigkeit, und so ist es denn auch ein Urfluidum, zu welchem die sinnliche Erfassung der Natur von des alten Orpheus Zeiten an bis auf den heutigen Tag zurückgeht.

Ergreift dagegen der Geist die Natur in seiner inneren Anschauung, so sind nicht die stoffigen Dinge, sondern deren Vorstellungen seine unmittelbaren Objecte. In den Vorstellungen aber stellt sich, was dem äußern Schauen als eine bloß transitorische oberflächliche Form an dem gediegenem Sein der Dinge erscheint, als deren Gehalt selbst da. Wenn ein gereiftes Denken den Unterschied zwischen Sein und Wesen macht und nur in diesem letzteren die Wahrheit der Dinge findet, wobei es unter Wesen doch eben nur die als Inhalt des Seins gefaßte Form desselben versteht, so spricht sich hierin nichts als die höhere Entwicklung desjenigen aus, was schon ganz unmittelbar der Inhalt des inneren Schauens ist, in wiefern es sich die äußeren Gegenstände in der Vorstellung objectivirt. Die in der Vorstellung erfaßten Dinge sind die unmittelbaren Ausdrücke einer gestaltenden Thätigkeit, haben nichts räumliches, sondern sind reine Zeitgebilde. Wohl hält das anschauende Bewußtsein ihre Beziehung zum äußerlich räumlichen Dasein fest, aber es kann diese Beziehung nur als ein Sichversenken der Zeitthätigkeit in eine an sich formlose und mithin auch wahrheitslose Masse betrachten. Daher hat das in innerer Anschauung ergriffene Universum nothwendig einen dualistischen Anfang; einer gediegenen, aber noch gestaltlosen Raumfülle vermählt sich ursprünglich eine gediegene Zeitmacht als gestaltende Thätigkeit, und

erzeugt so alle Dinge; die moderne Vorstellung von Kräften, welche in einer trägen Materie wirken, ist nur der abstraktere Ausdruck dieser Grundanschauung.

Stellt sich nun in den zwei Weltanfängen orphischer Kosmogonie der Gegensatz des inneren und äußeren Schauens heraus, so spricht sich darin auch unmittelbar der Gegensatz Jonischer und Dorischer Geistesweise aus. Ob und in wie weit diese in der hellenischen Bildung so mächtigen Stammunterschiede bei der Gestaltung jener Kosmogonie auf deren doppelten Anfang influirten, muß der historischen Forschung zu ermitteln überlassen bleiben; ganz gewiß aber ist es, daß die Philosophie in ihrem Beginn eben von jenen zwei entgegengesetzten Anfängen der orphischen Lehre ausgeht, und in deren Entwicklung sich als Jonische und Dorische Philosophie ausprägt.

Als in dem in frei dichtender Vorstellung gestalteten, und sich phantastisch immer mehr partikularisirenden Gottesbewußtsein der Hellenen der Drang erwachte, das Göttliche, welches schon ganz ursprünglich als das Innere in allem Daseienden anerkannt war, nun auch in dieser seiner Allgemeinheit vorzustellen und als das Universelle auszusprechen, trat die Philosophie ins Dasein. Schon die dieser zu Grunde liegende, hier eben genannte Aufgabe sollicitirte das Bewußtsein unmittelbar, sich in die Betrachtung der Natur zu vertiefen, denn in ihr mußte jenes Allgemeine zu finden sein, in welchem das Göttliche seine Bestimmung haben sollte. So setzte sich denn der Geist kraft seiner Aufgabe in dasjenige Verhältniß zur Natur, in welchem sich die Völkerintelligenzen unmittelbar vorfanden, und eben darin bestand das Philosophische dieses Verhältnisses, daß es nicht wie in der sich entwickelnden Völkerreihe ein bewußtlos vollzogenes und daher bloß gegebenes, sondern ein vom Bewußtsein frei *gesetztes* war, dessen Resultate sich auch nicht in müheloser

unmittelbarer Anschauung darboten, sondern durch Arbeit und Forschung errungen werden mußten; eine Arbeit, in welcher das Vorstellen, immer mehr von phantastischer Willkühr gereiniget und mit allgemeinem Inhait erfüllt, sich auch immer mehr zu strengem begrifflichen Denken entwickelte. Nichtsdestoweniger mußte das Philosophiren, weil es sich nur an dem Naturinhalte entfalten konnte, eben so wie die Völkerintelligenzen die Stufen, mittelst welcher die Natur ihre Wahrheit allein manifestirt, durchlaufen, und erst auf der höchsten dieser Stufen konnte der philosophirende Geist sich selbst entgegentreten und dann erst, was das Griechenvolk in der unmittelbaren Weise seines freien Daseins schon längst manifestirt hatte, als freien und allgemeinen Gedanken aussprechen, daß nämlich der Geist das Universelle und Göttliche in allem Natürlichen sei. Bis aber diese Stufe erreicht war, blieb die philosophische Arbeit ins Objective versenkt, und die Gestalten, die sie entwickelte, waren da noch der alleinige, völlig reflexionslose Ausdruck des philosophischen Selbstbewußtseins.

Wir haben hiermit die erste Periode griechischer Philosophie, die dem früher bemerkten zufolge mit Recht die epische Zeit derselben genannt werden kann, ihrem allgemeinen Wesen nach charakterisirt, und wollen jetzt ihre Entwicklungsphasen in möglichst raschem Ueberblick durchlaufen.

Erste Periode.

Thales, den das Bewußtsein der Griechen selbst als den Anfänger der Philosophie in Jonischer Richtung bezeichnet, hat es bekanntlich ausgesprochen, das Allgemeine in der Natur, aus welchem alle Dinge entstünden, und worin sie sich auflösten, sei

das flüssige Element, das Wasser. Ein Zeitgenosse desselben, Pherekydes, welchen eine alte Ueberlieferung in direkte Beziehung zu Pythagoras und somit zur Dorischen Entwicklung der Philosophie setzt, behauptete, das Ursprüngliche in der Natur sei einerseits Zeus und Zeit, andrerseits der Erdenstoff, und erst vermöge der Gabe des Zeus sei der Stoff zur gestalteten Erde worden. Wir haben in diesen beiden Angaben in der That nichts weiter vor uns als die bereits erwähnten zwei Ausgangspunkte alter orphischer Kosmogonie; darin aber daß Thales sein Urwesen von allem theogonischen Charakter reiniget, ja sogar als sinnlich anschaubares Element bezeichnet, und daß auch Pherekydes, obschon noch vielfach in Theogonie verstrickt, doch das Interesse hat die natürlichen Dinge, wie sie sich der Wahrnehmung darbieten, als Produkte eines Gestaltungsprocesses jener von ihm genannten ursprünglichen Mächte aufzuzeigen — darin tritt mit ihnen die alte orphische Weisheit aus den Tempeln heraus und nimmt die Fähigkeit gedankenmäßiger Entwicklung an. Thales und Pherekydes stellen daher nicht sowohl schon Entwicklungsmomente der Philosophie, als vielmehr vermittelnde Glieder dar, durch welche die sich fortan entfaltende Philosophie mit dem alten religiösen Bewußtsein des Volkes im Zusammenhang bleibt und sich als aus demselben stammend erweist. Daß sie in ihren Grundansichten den Gegensatz des inneren und äußeren Schauens offenbaren, und wie sie eben hierdurch der Impuls zur Jonischen und Dorischen Entwicklung der Philosophie sind, ist nach dem früher bereits bemerkten einleuchtend. Noch ist aber besonders darauf aufmerksam zu machen, daß der in jenen Grundansichten sich ausdrückende Gegensatz der Geistesrichtungen nicht bloß ein formeller ist, sondern auch den Gehalt des Bewußtseins selbst betrifft. Denn der Jonischen Grundanschauung ist der Urstoff das Posi-

tive in sich selbst wesentlich Wahre, die aus ihm sich bildenden verschiedenen Gestalten aber sind das Unwesentliche, das nur ein oberflächliches vergängliches Dasein hat, und in seinem Vergehen eben so wie in seinem Entstehen nur die Macht des allgemeinen Stoffes offenbart. In der Dorischen Grundvorstellung dagegen ist eben dieser Stoff gerade das Negative, Unwesentliche, für sich allein Wahrheitslose; das Positive aber ist die Formbestimmung, welche als gestaltende Macht in den Stoff dringt und ihm eben nur durch Mittheilung der Gestalt zu Wahrheit und Wirklichkeit verhilft.

Somit stellen sich in jenen Ansichten in der That zwei entgegengesetzte Wahrheiten einander gegenüber, und hierdurch bestimmt sich denn auch der Gang, den die Philosophie zunächst zu nehmen hat. Die in ihr auftretenden sich widerstreitenden Wahrheiten müssen einerseits ihren Gegensatz scharf ausprägen, zugleich aber andrerseits ihre Versöhnung suchen und endlich auch in einer tieferen Wahrheit erreichen, in welcher sich jene entgegengesetzten Grundansichten als einseitig erweisen. Durchaus antinomisch ist daher der Entwicklungsgang der Philosophie in ihrer ersten Periode; jeder Jonischen Thesis tritt eine ihr korrespondirende dorische Antithesis gegenüber; je tiefer aber und gehaltvoller beide werden, destomehr reflectiren sie sich gegenseitig in einander, so daß sie zuletzt in eine einzige Ansicht coincidiren, nach deren Erreichung der Gegensatz des Jonischen und Dorischen aufhört Entwicklungstypus der Philosophie zu sein. Dieß soll sich nun in folgender Uebersicht herausstellen.

Erste Jonische Thesis. Das Naturallgemeine ist ein durch den Weltraum sich ausdehnendes, stettig in sich zusammenhängendes, einiges, unendliches (göttliches) Wesen; es enthält alle an den Dingen wahrnehmbaren Bestimmungen, wodurch dieselben von einander sich unterscheiden, schon ganz ursprünglich

Digitized by Google

in sich, aber sie sind in ihm nicht als Unterschiede vorhanden, denn in seiner Continuität stetig in einander verfliessend haben sie ursprünglich gar kein gesondertes Dasein, sondern sind eben das eine flüssige Unendliche selbst. Alle die vielen verschiedenen Gestalten daher, die wir in der Natur erblicken, können nur dadurch entstanden sein, daß die in dem Unendlichen enthaltenen Bestimmungen in dessen innerem Fließen je nach ihrer Verwandtschaft inniger mit einander zusammengingen, und so Größen bildeten, welche die Continuität des Unendlichen unterbrechend als gesonderte Gestalten aus ihm heraustraten. Wie weit sich nun diese Sonderung auch fortsetzt, so daß in ihr, je nach der Größe der Massen und ihrer Fähigkeit sich noch in sich selbst weiter zu sondern, eben sowohl ganze Welten als einzelne Dinge entstehen, so bleiben sie doch sämmtlich von dem Unendlichen kraft seiner Grenzenlosigkeit umfaßt, und müssen auch vermöge der Macht seiner Continuität aus ihrer Sonderung nach gewissen Zeiten in dasselbe zurücksinken und hiermit untergehen. (Anaximandros.)

Erste Dorische Antithesis. Das Allgemeine und Ursprüngliche im Weltall ist der Gegensatz einer in sich unbestimmten Vielheit und einer bestimmenden Einheit. Die Vielheit, welche in ihrer Unbestimmtheit aller Gestalt und Wesenheit ermangelt, ist an sich selbst ein Nichtiges, die Einheit dagegen, als bestimmende Thätigkeit schon unmittelbar einen Gehalt in sich tragend, ist in sich selbst wesenhaft und so das ursprünglich Göttliche. Dieses göttliche Eins durchdringt nun als formirende Macht die Vielheit, giebt ihr Gestalt und Begrenzung, und verwandelt sie in eine Reihe bestimmter, wesenhafter Quanta, welche wir als die daseienden Naturdinge wissen. Es sind diese Dinge nichts anderes, als unbestimmte Vielheit, welcher die Einheit als Bestimmendes und Begrenzendes ein-

wohnt. Der äußeren Anschauung stellt sich an den Dingen die unbestimmte Vielheit als der Stoff, die Einheit als das dem Stoffe einwohnende Wesen dar; für die innere Betrachtung aber sind alle Dinge Zahlen; denn Zahl ist nichts andres als durch Einheit bestimmte und begrenzte Vielheit. In der Zahlenreihe erschließt sich die Wahrheit der Natur, in ihr offenbart sich die Art, wie die göttliche Einheit die Vielheit bestimmt. Das Eins durchdringt nicht alle Zahlen mit gleicher Gewalt; in den ungeraden ist die monadische Macht vorherrschend, in den geraden prävalirt das Dyadische und insofern die Vielheit. Daher sind auch die Naturwesen theils vorwaltend monadische (göttliche oder auch seelische), theils vorwaltend dyadische (stoffige); aber die letzteren sind eben deswegen auch die unvollkommenen, dem Wechsel des Entstehens und Vergehens unterworfenen, die ersteren die vollkommnen und unvergänglichen. Die Zahlenreihe ist ferner auch eine geordnete; das Eins durchzieht alle Zahlen, die geraden wie die ungeraden, als ihr gemeinsames Maaß, und verknüpft sie so zu einem einigen, in den Grundverhältnissen harmonisch übereinstimmenden Ganzen. Daher bilden auch alle Naturwesen unerachtet der verschiedenen Grade ihrer Vollkommenheit ein einiges geordnetes Weltall, dessen Maaß und Harmonie die Macht des ihr einwohnenden, das Grenzenlose allgewaltig bemeisternden Gottes am allermeisten bekundet, und ihr auch Unvergänglichkeit verleihet. (Pythagoras.)

Eine Vergleichung der zwei hier ausgesprochenen Ansichten stellt zuförderst die schärfere Ausprägung des Gegensatzes Jonischer und Dorischer Richtung heraus. Der unedliche Stoff, welcher bei Anaximandros das Göttliche ist, ist bei Pythagoras als bloß unbestimmtes und grenzenloses das Nichtige; dort ist er um seiner Continuität willen Einheit, hier ver-

möge ſeiner Grenzenloſigkeit einheitsloſe Vielheit. Bei Anaximandros iſt die Bildung discreter Quanta ein Heraustreten aus der göttlichen Einheit des Unendlichen, bei Pythagoras iſt das Entſtehen der discreten Quanta oder ſubſtantiellen Zahlen eine Verſenkung des göttlichen Eins in das Endloſe; dort kommt es vermöge der mit der Discretion geſetzten Endlichkeit zu einer Vielheit vergänglicher Welten, hier bewirkt die Discretion kraft ihrer begrenzenden Macht eine einige unvergängliche Welt. Intereſſanter jedoch iſt es zu bemerken, wie beide Anſichten in ihrer Entgegengeſetztheit doch zugleich eine und dieſelbe Entwicklungsſtufe des philoſophiſchen Gedankens ausſprechen, und ſo in ihrer Differenz auch einen identiſchen Gehalt haben. Die Gedankenbeſtimmung des Allgemeinen oder Göttlichen erreicht nämlich bei beiden nur den Quantitätsbegriff, und bleibt in ihm ſtehen; das Anaximandriſche All iſt Einheit, welcher die Vielheit immanent, das Pythagoriſche iſt Vielheit, der die Einheit immanent; aber die Immanenz iſt in beiden keine wahre, denn Einheit und Vielheit bleiben ſich in ihnen äußerlich. Als ein fremdes ſtörendes findet ſich bei Anaximandros die Vielheit in der Einheit ein, und von Außen her tritt bei Pythagoras das formirende Eins zum paſſiven Vielen. Man hat um dieſer Aeußerlichkeit willen die Naturanſchauung des Anaximandros eine mechaniſche genannt, aber dann ſollte man die des Pythagoras nicht minder als mechaniſch bezeichnen; iſt die äußere Trennung des in ſich zuſammenhängenden, welche Anaximandros lehrt, Mechanismus, ſo iſt die Pythagoriſche äußere Verknüpfung des in ſich getrennten es wohl eben ſo ſehr. Solche Aeußerlichkeit nun, welche in beiden Lehren das Beſchränkte und Unwahre iſt, und in der bloß quantitativen Faſſung des Allgemeinen ihren Grund hat, muß in der

Fortentwicklung der Philosophie aufgehoben werden, und eben diese Aufhebung ist sowohl in Jonischer als Dorischer Richtung der Inhalt nächstfolgender Stufe.

Zweite Jonische Thesis. Wohl ist das Allgemeine in der Natur ein einiger, allerfüllender, unendlicher Urstoff, der in seiner Ursprünglichkeit das Göttliche ist; aber eben deswegen entstehen alle Naturdinge nicht blos in ihm, sondern auch aus ihm; er, der das All erfüllt, muß auch alles in der Welt existirende selbst sein, und auch alle in dieser sich findenden Naturverschiedenheiten durch Selbstveränderung angenommen haben. Daher kann er nicht, wie Anaximandros sagt, ein in sich bestimmungsloses sein, sondern es muß ihm schon ursprünglich die Fähigkeit sich so, wie die Naturdinge es erfordern, zu verändern, als innere Bestimmtheit einwohnen. Alle den Stoff der Dinge betreffenden Unterschiede lassen sich aber auf Festigkeit, Flüssigkeit und Wärme zurückführen, und diese wieder sind selbst nichts andres als die Resultate der Zusammenziehung und Ausdehnung des Stoffes. Eben diese Fähigkeit sich auszudehnen und zusammenzuziehen muß nun dem Urstoffe als ursprüngliche Eigenschaft zugeschrieben werden, und so ist er als ein luftartiger zu fassen; denn an der Luft nehmen wir wahr, daß sie sich durch Zusammenziehung zum Flüssigen und dann weiter zum Festen verdichtet, und durch Ausdehnung in der Flamme zu Wärme und Licht verdünnt, auch als das Beweglichste zu allen Dingen gelangt und in alle eindringt, eben so wie sie alle Dinge umschließt. Ein einiger, unendlicher, luftartiger Urstoff also entfaltet in seiner ursprünglichen Bewegtheit seine gedoppelte Eigenschaft sich zusammenzuziehen und auszudehnen, und bleibt so in einem Veränderungsproceß begriffen, dessen Ausdruck die vorhandene Natur ist, in welcher die höchste Verdichtung an der Erde, die höchste Verdünnung an den leuchten-

den Himmelskörpern sich darstellt. Wie alle Dinge in jenem Prozeß entstehen, so bestehen sie auch nur in der Fortdauer desselben, daher ist der Urstoff nicht blos die allerzeugende und allumfassende, sondern auch die allerhaltende Macht der Dinge, ja er ist als beharrlicher Proceß selbst alle Dinge, und diese, weil sie die Veränderung des Princips zu ihrem Wesen haben, sind zwar vergänglich, aber um so vollkommener und göttlicher, jemehr ihnen der Urstoff in seiner ursprünglichen Bestimmtheit, also luftartig (seelenartig) einwohnt. (Anaximenes.)

Zweite Dorische Antithesis. Wohl ist es richtig, daß das Allgemeine in der Natur Einheit und Vielheit sei; denn die Welt stellt sich uns gleich sehr als ein einiges Ganzes und als eine unendliche Menge verschiedener Naturwesen dar. Es ist auch richtig, daß die Einheit das Göttliche sei, denn die Gottheit, weil sie das mächtigste und beste ist, kann auch nur Eine sein, und weil die Gottheit zugleich in sich selbst das Seiende ist, so ist auch mit Recht die Einheit als das in sich Seiende, die Vielheit aber als das Wesenlose und an sich selbst des Seins ermangelnde gefaßt worden. Alles dieses hat die Pythagorische Lehre der Wahrheit gemäß ausgesprochen. Unrichtig ist es aber, daß die Vielheit vermöge der ihr sich mittheilenden Einheit aus ihrer Unwirklichkeit zum Sein gelangt, und auf diese Weise die vielen Dinge entstanden seien. Denn es gäbe dann ein entstandenes Seiendes; wie aber sollte Seiendes entstehen? Aus dem Nichtseienden kann das Seiende nicht hervorgehen, dieß leuchtet von selbst ein; aus dem Seienden aber gleichfalls nicht, denn das Seiende ist von sich selbst nicht verschieden, gäbe es aber ein erzeugendes und ein erzeugtes Seiendes, so wäre das Seiende von sich selbst verschieden. Es kann daher überhaupt nichts Seiendes entstanden sein, und das Weltall, insofern es seiend ist, ist unentstanden, schließt aber

eben hierin auch alle Vielheit aus, und ist als einfache Einheit die Gottheit selbst; so fern es dagegen sich als eine Vielheit von Dingen darstellt, ist es auch gar nicht das Seiende. Zwei Ansichten also bestehen zugleich vom All: nach der einen ist es als Seiendes reine, sich selbst gleiche, völlig unterschiedslose, also auch die Gegensätze von Endlichkeit und Unendlichkeit, von Bewegung und Unbewegtheit ausschließende Einheit, eine unermeßliche, in allen Richtungen gleichmäßige und homogene Kugel, welche eben so sehr einfacher Punkt ist, und so gefaßt ist das All die ewige Gottheit. Nach der andern Ansicht ist dasselbe ein in sich selbst sich vielfach veränderndes Vieles; hier waltet das Entstehen, aber es entsteht das Viele nicht aus dem seienden Einen, sondern selbst aus dem Vielen, und alle Genesis geht bis ins Endlose auf ein Urvieles zurück, welches nicht wie das Seiende sich selbst gleich, sondern sich selbst entgegengesetzt, vermöge dieses Gegensatzes in einem unendlichen Veränderungsproceß begriffen bleibt, dessen Ausdruck eben die vielen Naturen sind. Man mag dann am besten den Gegensatz des Urvielen als den des Festen und Flüssigen fassen, und so sich zwei endlose Urstoffe, etwa wie Erde und Wasser vorstellen, die sich gegenseitig bestimmend die mannigfaltigen Dinge erzeugen. Es wird aber in dieser Welt der Vielheit eben so wenig das einige seiende Allgemeine sich darstellen, als in dem göttlichen Weltall der ersten Ansicht es jemals zu einer Vielheit kommen kann; beide Weltvorstellungen aber durch Genesis zur Einheit zu verknüpfen ist, wie nachgewiesen, unmöglich. (Xenophanes.)

Auch in diesen beiden, die zweite Entwicklungsstufe der Philosophie in sich darstellenden Gestalten derselben drückt sich zuförderst der Gegensatz des Jonischen und Dorischen bestimmt aus. Es ist dem Anaximenes das wesentlichste, das Entstehen des Mannigfaltigen aus dem einigen Urstoff zu erfassen, da-

rum mußte er eben vom Anaximandros, der nur eine Coagulation des Mannigfaltigen in der Einheit setzte, sich trennen und sein Princip mit der Fähigkeit sich selbst zu verändern begaben. Xenophanes dagegen hob allen Uebergang der Einheit in die Vielheit schlechthin auf, verließ eben hierin den Pythagorischen Standpunkt, und das Eine als unwandelbar festhaltend, erklärte er alles Entstehen des Mannigfaltigen aus der Einheit für unmöglich. Bleibt daher für den nach Außen schauenden Anaximenes die Mannigfaltigkeit des Daseins ein Ausdruck der Einheit des Jonischen Principes, so wird dagegen für den innerlich betrachtenden Xenophanes der Dorische Dualismus der Principien zum Dualismus des Denkens selbst, es zerfällt dieses in zwei sich selbständig durchführende entgegengesetzte Denkweisen, die keinen Uebergang in einander gestatten. Somit ist in diesen beiden Männern der Gegensatz Jonischer und Dorischer Geistesweise noch viel prägnanter als auf der ersten Stufe der Philosophie ausgesprochen; er manifestirt sich hier als das, was er schon ganz ursprünglich ist, nämlich als Gegensatz von Anschauung und Verstand, deren erstere die Form der Continuität und mithin der Einheit zu ihrem Wesen hat, während dem letzteren, weil ihm die Form der Discretion, also der Duplicität wesentlich ist, das Stettige ein schlechthin Unbegreifliches bleibt. Sprechen so Anaximenes und Xenophanes den Gegensatz ihrer Richtungen aus, so zeigen sie sich in ihren Lehren andrerseits doch auch als auf einer und derselben Entwicklungsstufe der Philosophie befindlich; die auf der ersten Stufe allein noch herrschende quantitative Bestimmung des Allgemeinen ist bei ihnen verschwunden, und an ihre Stelle die qualitative getreten; die qualitative aber ist im Denken wie in der Natur die höhere. Der Urstoff des Anaximenes ist nicht mehr wie bei Anaxi-

mandros unendliche Quantität, ſondern ein Unendliches, das in der Fähigkeit ſich zuſammenzuziehen und auszudehnen urſprünglich qualifizirt iſt; eben ſo iſt die Einheit des Xenophanes nicht mehr jene Pythagoriſche zahlbildende Monas, ſondern hat als das Seiende an deſſen weſentlicher Einfachheit ihre qualitative Beſtimmung; auch das Xenophaniſche Viele iſt nicht mehr jene unbeſtimmte Zweiheit des Pythagoras, denn vermöge des ihm einwohnenden Gegenſatzes des Feſten und Flüſſigen iſt es qualitativ beſtimmt. Wie nun beide Männer ſich auf einer und derſelben philoſophiſchen Entwicklungsſtufe befinden, ſo offenbaren ſie in ihrem Lehren bei aller Entgegengeſetztheit derſelben auch einen identiſchen Inhalt. Die Xenophaniſche Anſicht vom Naturmannigfaltigen führt daſſelbe auf den nämlichen qualitativen Gegenſatz zurück, den Anaximenes lehrt, nur daß derſelbe ſich hier auf zwei ſelbſtändige Stoffe vertheilt, weil die Einheit in den Gegenſatz nicht eingehen kann. Bei Anaximenes hinwiderum wird zwar der urſprünglichen Einheit, ſelbſt die Fähigkeit zuerkannt, ſich in entgegengeſetzte Qualitäten einzuführen, und in dieſer Einführung eben das Entſtehen der Dinge gefunden; zugleich aber wird bei ihm auch das Princip, obſchon in dem Proceß der Veränderungen begriffen, auf Xenophaniſche Weiſe in ſeiner urſprünglichen Homogeneität als Einheit feſtgehalten; der göttliche Luftſtoff als alle Dinge umfaſſend und durchdringend iſt von den Dingen verſchieden, die er doch in ſeinem Veränderungsproceß ſelbſt iſt, und wird ſo als Einheit und Vielheit zugleich feſtgehalten. Es zeigt ſich hiermit wie in Anaximenes und Xenophanes Joniſche und Doriſche Richtung ſich in einander gegenſeitig reflectiren; die Einheit des Joniſchen Principes nimmt die ihr widerſtreitende Doriſche Duplicität in ſich auf, und die principale Doriſche

Zweiheit muß die Jonische Einheit des Urseienden, von der sie negirt wird, affirmiren; in beiden Richtungen ist hiermit die Philosophie in die Form des inneren Widerstreites eingetreten, und die Anschauuung des Anaximenes wie das Denken des Xenophanes drücken beide gleichsehr die dialektische Unruhe aus, ein und dasselbe (die Welt) zugleich als gegensatzloses Eins und als in sich entgegengesetztes Vieles festzuhalten. Daß sich bei beiden dieser Widerstreit in keiner höheren Idee versöhnt, ist eben ihre Schranke, deren Durchbrechung die folgende Stufe der Philosophie erzeugt.

Dritte Jonische Thesis. Daß der Welt ein einiges Wesen zu Grunde liegt, welches sich vermöge des ihm einwohnenden Gegensatzes in einen Veränderungsproceß einführt und eben hierin die Mannigfaltigkeit der Dinge hervorbringt, ist eine von Anaximenes erschaute Wahrheit. Es sollen jedoch nach ihm das Princip in seiner Einheit, und die auf seiner inneren Getrenntheit beruhenden Dinge zugleich bestehen; wie sollte dies aber sein können, wenn ja doch im Bestehen der Dinge die Einheit des Princips aufgehoben ist, und im Bestehen dieser Einheit die Dinge gar nicht vorhanden sind? Solches Bestehen ist darum das Unwahre in der Anaximenischen Weltanschauung, veranlaßt durch das Vertrauen, welches der Mensch seinen Sinnen schenkt, denn diese sind es, die uns das in der Welt sich darbietende Mannigfaltige als ein Bestehendes erscheinen lassen. Aber schlechte Zeugen sind Augen und Ohren, wenn es das Wissen der Wahrheit gilt: auf die Erfassung des Allgemeinen nur muß dann der Mensch sich hinrichten; da jedoch geht es ihm auf, daß kein Besonderes in der Welt ein festes Bestehen hat, sondern alles in einem absoluten Verfließen begriffen ist, und was unsern Sinnen als ein Daseiendes erscheint, in Wahrheit gleichsehr ist und nicht ist. Tritt man von die-

ser Einsicht geleitet an die Betrachtung des All, so stellt es sich als ein Wesen dar, welches kraft ihm ursprünglich eigener innerer Entgegensetzung in einen mannigfaltigen Gestaltungsproceß aus sich herausgeht, und zugleich vermöge der ihm eben so ursprünglich eigenen inneren Einheit mittelst des nämlichen Gestaltungsprocesses wieder in sich zurückgeht. Ein lebendiger Kreislauf des Urwesens ist daher der Inhalt der Welt; jede besondre Gestalt derselben ist ein Moment dieses Kreislaufs, und stellt sowohl die Einheit als den Gegensatz des Urwesens in sich dar; denn in seinem verfließenden Dasein geht es aus sich heraus und in andere Momente über, aber mittelst des Verfliessens dieser Momente geht es auch eben so in sich zurück. Daher ist auch jedes Naturwesen ein Lebendiges, das seine Wirklichkeit nur in der zwiefachen Bewegung des Aus-sich-heraus und In-sich-zurück hat, oder es ist vielmehr die gesammte Natur ein einiges großes Leben, aus welchem alle einzelnen Wesen sich empfangen und in das sie wieder zurückfliessen. Eigentlichen Tod aber giebt es im Universum nicht; denn der Tod wäre ruhendes Sein, in der Welt jedoch ist lauter Bewegung; zwar ist das Uebergehen jedes einzelnen Naturwesens in andere ein Sterben desselben, aber wie hiermit sein Sterben das Leben dieser andren wird, so ist auch deren Sterben die Wiederherstellung seines Lebens. Wohl mag man in der Weltanschauung Feuer und Erde, in welchen Anaximenes schon die Extreme des Veränderungsprocesses erblickt hat, als die entgegengesetztesten Naturgestalten betrachten, und in dem Feuer, weil es das beweglichste Wesen ist, den reinsten und vollkommensten Ausdruck des Lebens, in der Erde um ihrer Starrheit willen die unvollkommenste, dem Tode verwandteste Gestalt desselben anschauen, und dann stellt sich der Kreislauf des allgemeinen Lebens folgendermaßen dar. Das im Weltall die höchste Region einnehmende

Feuer steigt aus sich herausgehend abwärts, und wird in dieser Bewegung nach Unten erst ein Luft- dann ein Wassermeer, und geht so zuletzt in sein entschiedenstes Gegentheil, in Erde über; aber die Erde, zwar die schwerbeweglichste Naturgestalt, ist doch nicht bewegungslos, auch sie geht in einem Auflösungs- und Verdunstungsproceß aus sich heraus, und in Wasser über, welches dann wieder erst in feuchten, dann in trockenen, leuchtenden Dünsten immermehr aufwärts steigt, bis denn zuletzt in dieser von der Erde ausgehenden Bewegung nach Oben sich das Feuer weiter herstellt, und so in den beiden Bewegungen nach Unten und nach Oben das allgemeine Leben kreisend in seinen Ausgangspunkt zurückkehrt. Dieser Betrachtung gemäß kann man die Welt mit Recht ein in bestimmten Stufen und Maaßen verlöschendes und sich wieder entzündendes Feuer nennen, und wenn die lichten Himmelswesen, in welchen die Macht der einigen göttlichen Lebensbewegung sich am reinsten ausdrückt, den dunkeln, schwer beweglichen irdischen Naturen als Götter gegenüberstehen, so muß man dann auch sagen, daß das Leben des Irdischen der Tod der Götter, und der Götter Leben des Irdischen Tod sei. Aber das Dasein der irdischen Wesen ist selbst ein Sterben, und was sich in diesem Sterben entfaltet, ist eben das göttliche Leben selbst, welches daher den irdischen Naturen in vielfachen Abstufungen als Seele einwohnt. Im Menschen vermag dieses Leben schon den Dunstkreis des Dunkeln und Feuchten (als worin die menschlichen Sinne noch befangen bleiben) zu durchbrechen, und dann ist seine Seele ein leuchtender Strahl, der das Allgemeine oder das Weltleben in sich abspiegelt. Eben dieser Reflex ist die Einsicht und Weisheit des Menschen, welche in allem scheinbar ruhenden die Bewegung, und in der Bewegung die Nothwendigkeit des allgemeinen Kreislaufes anschaut, und auch den Wechsel des Vollkommenen und Un-

vollkommenen, des Guten und Schlimmen als im Umschwunge des Allgemeinen begründet, gleichmüthig erträgt. (Herakleitos.)

Dritte Dorische Antithesis. Unläugbar ist es allerdings, daß die Welt, also ein und derselbe Gegenstand sich der Auffassung zugleich als Eines und Vieles darbietet. Schon die Pythagorische Betrachtung hat es aber anerkannt, daß im Eins der Welt sich deren Sein darstellt, das Viele derselben an sich ein Nichtseiendes erst durch Aufnahme des Eins ein Seiendes wird. Indem aber diese Ansicht das Viele gleichwohl als ein der Welt wesentliches erfaßt, setzt sie ein Nichtseiendes als ein nothwendig seiendes. Dies ist unwahr; denn gedacht wird nur, daß das Seiende sei, das Nichtseiende nicht sei, daß aber das Seiende nicht sei, und das Nichtseiende sei, ist völlig ungedenkbar. Es war darum der Pfad der Wahrheit, welchen Xenophanes einschlug, indem er behauptete, daß das Pythagorische Viele niemals zum Sein gelange und daß überhaupt das Seiende niemals nicht gewesen, das Nichtseiende niemals ein Seiendes geworden sein könne. Wenn aber der nämliche Xenophanes die Welt nichtsdestoweniger als Eines und Vieles zugleich festhält, wenn er sie in ihrer Einheit von der Vielheit unterscheidet, und dennoch zugleich behauptet, daß sie beides sei, so wendet er sich vom richtigen Pfade wieder rückwärts (*παλίντροπος κέλευθος*) in die Irrsale des Unmöglichen, denn wie doppelköpfig setzt er dann ein und dasselbe (die Welt) als seiend und nichtseiend zugleich, und will gleichwohl daß es in seinem Sein nicht nichtsei, in seinem Nichtsein kein seiendes sei. Dies heißt ja aber nichts sagen als, daß Sein und Nichtsein dasselbe und zugleich nicht dasselbe sind. Daher darf man in der Erfassung der Wahrheit nicht in dem Xenophanischen Schwanken beharren, es gilt sich zu entscheiden: die Welt ist entweder seiend oder nichtseiend, beides zugleich ist sie sicherlich nicht.

Sie als seiend zu fassen gebietet aber das Denken selbst; denn der Gedanke enthält nichts von seinem Gegenstande verschiedenes; nun ist aber der Gedanke seiend, denn das Denken selbst ist, darum muß auch sein Gegenstand seiend sein, vom Nichtseienden giebt es gar keinen Gedanken. So ist denn das All in seiner Wahrheit betrachtet das Seiende, und als solches ein unentstandenes, unvergängliches, stettig mit sich zusammenhängendes Ganzes, welches ohne Bewegung und Wechsel in seiner inneren Nothwendigkeit sich selbst begränzend, wie eine in allen Richtungen gleichmäßige Kugel in sich selbst abgeschlossen ist. Denn entstehend und vergehend wäre das Seiende nicht seiend, ohne stettigen Zusammenhang wäre es von sich selbst geschieden, und wie sollte es nicht begrenzt und unbewegt sein, da es ja in sich selbst vollendet und mangellos ist, also auch stets dasselbe und in derselben Weise bleibt. Freilich wissen wir die Welt auch als eine Vielheit entstehender und vergehender, mannigfach bewegter und wechselnder Dinge; aber in diesem Wissen ist keine Wahrheit, es beruht auf der schwankenden Meinung der Menschen, welche nicht dem Denken, sondern dem Auge und Ohr folgen. Solcher Meinung stellt es sich so dar, als ob ein Nichtseiendes auch sei, ein Seiendes auch nicht sei; aber auch hier muß man sich der Wahrheit immer mehr nähern, indem man als den Grund alles Werdens nicht ein Seiendes und ein Nichtseiendes, sondern zwei entgegengesetzte Seiende voraussetzt, deren eins nur im Vergleiche zum andern ein Nichtseiendes ist. So mag man in der Welt der Dinge als dem Reiche der wahrheitslosen Meinung ein lichtes ätherisches Feuerwesen als Ureiement annehmen, welches ohne allen Wechsel das All durchdringend vorzugsweise das Seiende ist, und ihm gegenüber einen finstern trägen Erdstoff vorstellen, welcher von jenem Urfeuer in verschiedenem Maaße und Grade durchdrungen wird,

und so als das nicht sich gleichbleibende gleichsam ein Nichtseiendes ist. Die verschiedenen Dinge sind dann verschiedene Mischungen dieser beiden Urstoffe; jemehr das Lichtprincip in ihnen vorwaltet, desto mehr sind sie seiend, und wir fassen sie dann als lebendige, je finsterer und kälter, destomehr nicht seiend sind sie, und wir sagen von ihnen, sie seien todt; wie aber das Aetherfeuer alles durchdringt, so giebt es auch in der Welt der Dinge nichts völlig todtes, also auch nur vergleichsweise ein Nichtseiendes. Wie endlich in der Welt der Wahrheit das Seiende vom Denken nicht geschieden ist, so muß man auch im Reiche der Meinung jedem Naturwesen nach dem Grade des ihm einwohnenden Seins einen Grad des Wissens zuschreiben, und da es in der Mannigfaltigkeit der Naturwesen kein schlechthin todtes giebt, so ist auch kein Ding von Einsicht ganz entblößt. Es nähert sich aber diese Einsicht der Wahrheit um so mehr, je mehr die Dinge das Sein ausdrücken, und so verschwindet endlich das Reich der Meinung gänzlich, wenn die Einsicht als denkend auftretend das reine, einfache, wechsellose Sein als den alleinigen Weltinhalt ausspricht. (Parmenides.)

Der Gegensatz zwischen Heraklit und Parmenides ist so schneidend, daß kaum noch besonders darauf aufmerksam gemacht zu werden braucht. Der eine dieser Philosophen hebt alles bestehende Sein in ein absolut flüssiges Werden, der andere alles Werden in ein absolut beständiges Sein auf; und eben die Sinne (Aug und Ohr), welchen der erstere den Irrthum zur Last legt, das verfließende Werden in ein ruhendes Sein zu verwandeln, beschuldiget der letztere der wahrheitslosen Meinung, welche das beharrliche Sein in die Bewegung des Werdens hineinzieht. Die Differenz der Jonischen und Dorischen Richtung stellt sich somit in dem schauen-

den Heraklit und dem denkenden Parmenides auf das schärfste heraus. Trotz dem aber, daß die Ansichten beider Männer als Widerspruch einander schroff gegenüberstehen, hat jede derselben doch auch wiederum das Wesentliche der andern in sich aufgenommen. Es ist eben jene Parmenideische Allgemeinheit des Gedankens, welche Heraklit seiner Anschauung vindicirt, und wenn er sein universelles Weltleben als einen einigen permanenten Kreislauf ausspricht, so setzt er ohnerachtet des Verfließens aller einzelnen Momente desselben das Ganze als ein wechsellos beharrendes, in seiner inneren Nothwendigkeit ruhendes Sein, wie der Eleat. Ihm gegenüber zieht auch Parmenides das Wesentliche der Anschauung in das Gebiet seines reinen Gedankens hinein, indem er das Seiende als ein stettiges, einer Kugel vergleichbares bezeichnet; ja selbst das Heraklitische Werden nimmt er in das Denken auf. Denn wenn man fragt, wie sich wohl Parmenides das Phänomen, daß der Welt der Wahrheit ein Reich der Meinungen zur Seite steht, erklärte, so wird sich hierauf, sofern man spätere Philosopheme nicht anticipiren will, nichts andres erwiedern lassen, als daß er dem Denken selbst eine Entwicklung zuschrieb, in welcher dasselbe (wie er dies auch im Eingang seiner Schrift andeutet) aus der dunklen Verworrenheit zu dem inneren Lichte seiner Wahrheit aufsteigt. Auf diesem Wege hat das Denken Meinungen zu seinem Inhalt, in welchen Nacht und Licht noch mit einander ringen, doch werden in seiner Fortentwicklung die Meinungen immer lichter, bis es denn endlich seine Wahrheit erreicht, in welcher alles Dunkel als ein Nichtseiendes verschwunden ist, somit auch alles Meinen aufhört, und der reine Gedanke des Seienden es allein erfüllt. Aber so wie dieser Gedanke objectiv ist, so sind es auch die Meinungen, welchen daher

eben so eine Vielheit aus Licht und Finsterniß mannigfach gemischter, zwischen Sein und Nichtsein schwankender Dinge correspondirt, wie dem reinen Gedanken ein einiges einfaches Sein entspricht. Ist daher auch dem Parmenides die Welt in ihrer Wahrheit ein alles Negative und mithin alles Werden ausschließendes Seiendes, so ist ihm dagegen doch diese Wahrheit selbst nicht bloß seiend, sondern auch eine werdende. Dies heißt denn doch aber nichts andres, als: er verlegte das Werden in das Denken selbst; hierbei liegt dann freilich die Consequenz nahe, Parmenides habe einen subjectiven Idealismus gelehrt, man muß sich jedoch hüten ihm dergleichen als eine bewußte Ansicht unterzuschieben; denn der Gegensatz des Objectiven und Subjectiven ist erst für die Reflexion vorhanden, dem völlig reflexionslosen Parmenideischen Denken aber sind Gedanke und Gegenstand noch nicht auseinander getreten.

Blickt man von den philosophischen Resultaten des Heraklit und Parmenides aus auf den Entwicklungsgang der Speculation in ihren beiden Richtungen zurück, so ergiebt sich folgendes. Die Jonische Anschauung, weil in die äußere Natur sich vertiefend, folgt dem Entwicklungsgange dieser letzteren und drückt die drei Hauptkategorien desselben in ihren drei Thesen aus. Da wird zuerst in Anaximandros die quantitative Massenbildung, hierauf in Anaximenes der höhere qualitative (chemische) Proceß, der in einer Mannigfaltigkeit ruhender Produkte erlischt, und drittens endlich in Heraklitos die tiefste Manifestation des räumlich substantiellen Naturgeistes, nämlich der in innerer Unendlichkeit in sich selbst kreisende, und in einem flüssigen Produkte gleichsehr erlöschende und sich wieder entzündende Lebensproceß zu freiem Bewußtsein gebracht. In den drei Jonischen Thesen sind

daher die wesentlichen Grundzüge einer speculativen Naturwissenschaft gegeben; ihr Zusammenhang so wie der nothwendige Fortgang von einer zur andern war durch die objective Natur selbst vorgezeichnet, und diese ist es, welche die wesentliche Beziehung zwischen Anaximander, Anaximenes und Heraklit setzt. Wie weit diese Männer aber in ihrer Ausbildung auch von Dorischen Philosophemen Notiz genommen haben, ist eine Frage, welche nur von biographischem Interesse sein kann, denn in dem speculativen Kern ihrer Lehren sind sie von allem Dorischen Einfluß unabhängig, und stehen nur unter einander in nothwendiger Beziehung. Ihnen gegenüber zeigen die Repräsentanten der in Dorischer Richtung sich entwickelnden Philosophie die nämliche Freiheit von Jonischer Einwirkung, und hängen nur nach einer inneren Nothwendigkeit des Fortschrittes unter einander zusammen. Hier aber wird von der inneren Anschauung ausgegangen, und indem das Bewußtsein sich immer tiefer in seine Innenweit und mithin in sich selbst versenkt, wird der Fortschritt der Erkenntniß nicht wie in der Jonischen Philosophie von dem immer tiefer werdenden Gegenstande, sondern von der immer höher sich entwickelnden erkennenden Thätigkeit bestimmt. Daher stellt die Dorische Philosophie in ihren drei Momenten die psychologische Entfaltung der Erkenntniß dar, während die jonische Speculation die physiologische enthält. Es tritt das Erkennen zuerst in Pythagoras als bloßes, auf das Sinnliche unmittelbar bezogenes Vorstellen auf; in Xenophanes trennt sich dann das Denken vom Sinnlichen, das Erkennen wird in ihm Verstand, welcher die einfache Allgemeinheit des Gedankens von der Mannigfaltigkeit sinnlicher Particularitäten unterscheidet, aber beide gleichsehr affirmirend in der Unruhe des inneren Widerstreites begriffen

bleibt; in Parmenides endlich macht sich das Erkennen vom Sinnlichen ganz frei, wird zum reinen Denken, welches die Wahrheit in sich selbst trägt, und so zur Vernunft. Dem sinnlichen Vorstellen correspondirt aber die Massenbildung, denn in beiden sind Stoff und Form noch unmittelbar aufeinander bezogen; eben so entsprechen sich auch Verstand und qualitativer Proceß, denn hier wie dort sind Stoff und Form auseinander getreten, und bleiben im Widerstreite begriffen, endlich haben auch Vernunft und Leben einerlei Inhalt, den nämlich, daß lediglich die sich selbst bethätigende Form das Wirkliche ist, der Stoff aber nur gesetzt wird, um als das Nichtige aufgehoben zu werden. Daher man denn auch von der Jonischen Philosophie sagen kann, daß in ihr das Anschauen bei Anaximander noch ganz sinnlich ist, bei Anaximenes sodann ein verständiges wird und sich zuletzt in Heraklit zur wahrhaften Vernunftanschauung gestaltet; eben so erhebt sich aber auch in Dorischer Richtung Pythagoras nicht über die Massenbildung, Xenophanes nur zum qualitativen Proceß, und erst Parmenides erreicht das Leben. Wiewohl daher beide Richtungen der Philosophie sich in innerer Unabhängigkeit von einander entwickelten, haben sie doch einerlei Inhalt; sie unterschelden sich nur darin, daß in der Jonischen, wo das Objective das Maaßgebende war, sich mit der Aenderung des Gegenstandes auch die Weise des Erkennens änderte; in der Dorischen dagegen, in welcher das Erkennen selbst das Bestimmende war, umgekehrt mit der Weise des Erkennens auch der Gegenstand ein anderer wurde. Der Jonische Geist suchte die Wahrheit der Natur und fand in ihr sich selbst, der Dorische suchte sich selbst, und fand in sich die Wahrheit der Natur; beides mußte geschehen, damit der Geist sich als die Wahrheit in allem Wirklichen aufgehe.

Nachdem in Heraklit und Parmenides Jonische und Dorische Richtung einander gegenseitig völlig aufgenommen haben, können dieselben sich nicht weiter im Gegensatz zu einander entwickeln; sie müssen sich aber noch beide in ihrer äusseren Getrenntheit affirmiren, und so jede für sich die innere Einheit beider, welche implicite schon jetzt vorhanden ist, mit philosophischem Bewußtsein zur Anerkenntniß bringen, eben hierin aber auch sich abschließen.

Jonisches Resultat. Allem Werdenden liegt nothwendig ein Seiendes zu Grunde; denn im Werden findet Veränderung Statt, wie könnte aber Etwas ein Andres werden, wenn in dem was es gewesen, und in dem was es geworden, nicht ein und dasselbe bestünde, welches nicht selbst ein Erzeugniß dieser Veränderung ist? Man kann daher die Welt nicht mit Herakleitos als eine in unendlichem Werden begriffene anschauen, ohne in ihr zugleich ein unendliches Seiendes als Grund alles Werdens zu denken, und so muß man zwar im All ein unermeßliches Reich des Werdens und der Veränderung erblicken, dasselbe aber zugleich als ein beharrliches einiges Seiendes, und zwar nicht etwa bloß ursprünglich und im Anfange des Werdens so gewesenes, sondern in allen Veränderungen als deren beharrlicher Grund fort und fort bestehendes fassen. Ist die Welt daher einerseits eine Vielheit wechselnder, des Lebens, der Beseelung und Einsicht in mannigfaltigen Graden theilhafter Dinge, so ist sie zugleich andrerseits ein einiges, beharrliches allerfüllendes Wesen, welches, wie es den Dingen einwohnend deren Leiblichkeit, Beseelung und Verständigkeit bildet, auch in sich selber seiend ein ewiger unsterblicher Leib und zugleich eine mit aller Einsicht begabte Seele ist. Diese beiden gleichsehr richtigen Ansichten verbinden sich nun folgendermaßen zu einer einigen Weltanschauung. Von Ewigkeit ist eine einartige

Substanz durch den Weltraum verbreitet, welche schlechthin lebendig in sich selber kreiset; in dieser ihrer Rotation entwickeln sich aber nothwendig Unterschiede der Bewegung, und zwar zunächst der Unterschied des Langsameren und Schnelleren, dann des Schweren und Leichten, woraus sich dann weiter der Gegensatz des Festen und Flüssigen, des Warmen und Kalten entfaltet. Aber alle diese Unterschiede müssen nach der Peripherie der Kreisbewegung zu abnehmen, und so ihre Fähigkeit qualitative Verschiedenheiten hervorzubringen endlich ganz verlieren; demnach muß auch das Gebiet der Veränderungen, welches sich innerhalb der kreisenden Substanz gestaltet, ein begrenztes sein; jenseits der Grenze desselben aber vollbringt die Substanz in ihrer ursprünglichen Einartigkeit ohne alle qualitative Veränderung ihre unendliche Lebensbewegung. Auf diese Weise ist sie ein einiges wechselloses Seiendes, enthält aber in sich eine begrenzte Sphäre von Veränderungen, welche eben die Welt des Werdens ist, und wie sie diese Welt in ihrem Umschwunge erzeugt, so erhält sie dieselbe auch, indem sie als Leben, Seele und Verstand sie durchdringt, und so alle Naturwesen, obschon diese nothwendig vergänglich sind, nach bestimmten Maaßen und Graden an ihrem Leben und ihrer Einsicht Theil nehmen läßt; Maaß und Ordnung in der sichtbaren Welt ist es aber vornehmlich, worin sich die Intelligenz des Urwesens bekundet. Man darf dieses Wesen nach des Anaximenes Vorgange als ein luftartiges fassen, theils um der Feinheit und Beweglichkeit der Luft willen, theils und vor Allem, weil alle Lebendigkeit und Beseeltheit auf Erden sich an das Athmen knüpft; und dann kann man behaupten, daß, wie alle einzelnen Naturwesen, so auch die ganze Welt des Werdens von dem sie einschließenden unendlichen Luftelement mittelst eines großen Einathmungsprozesses

Leben, Beseelung und Erkenntniß empfängt. (Diogenes von Apollonia.)

Dorisches Resultat. Wenn man dem Seienden gegenüber ein Werdendes vorstellt, und in diesem, in wiefern es entsteht, ein Uebergehen des Nichtseins in Sein, in wiefern es vergeht, einen Uebergang des Seins in Nichtsein faßt, so muß man mit Parmenides solchem Werdenden alle Wahrheit absprechen; denn daß Sein und Nichtsein in einander übergehen, ist völlig unmöglich. Wenn man aber, weil im Sein Einheit, im Werden Vielheit gedacht wird, alles Seiende als Eins setzt, und der Vielheit gar keine Wirklichkeit zuerkennt, so ist dies unrichtig; denn das Seiende bietet sich der Anschauung in einer Vielheit von Wesen dar, und wird, auch wenn man es mit Parmenides als All denkt, nicht bloß in einfacher Einheit, sondern als stettig in sich verbundenes Vieles vorgestellt. Man muß es darum von vorn herein als Eins und Vieles zugleich erfassen, oder vielmehr sagen, das Urseiende trage in sich selbst schon ganz ursprünglich den Gegensatz, kraft dessen es sich von sich selbst zur Vielheit abstößt, und zu innerer Einheit mit sich selbst zusammengeht. Trennung von sich selbst, und Vereinigung mit sich selbst, oder Streit und Liebe, sind daher die das Seiende ursprünglich bestimmenden Mächte, durch die es eine doppelte Wirklichkeit hat. In der einen ist es durch Liebe mit sich selbst zur Einheit verbunden, und da muß man es denn ganz als das Parmenideische sich selbst gleiche Seiende denken, welches in innerer Vollendung in sich selber ruhend das All gleichmäßig erfüllt, und so eine einige, sich selbst denkende, göttliche Sphäre darstellt. In der andern Wirklichkeit ist es eine durch Streit in sich entgegengesetzte Vielheit von Elementen, die wir nach den wahrnehmbaren Unterschieden des Warmen und Kalten, Festen und Flüssigen als Feuer und Luft, Erde und Wasser kennen.

Wie aber ein und dasselbe Seiende in beiden Wirklichkeiten ist, so müssen diese auch unter einander zusammenhängen, und zwar dadurch, daß in der göttlichen Sphäre, darin die Liebe waltet, das Prinzip des Streites schon vorhanden ist, wenn auch gefesselt und von der Macht der Liebe gebändiget; und daß eben so in der elementaren Vielheit, in welcher der Streit herrscht, auch die Liebe, als das der Trennung entgegenwirkende und sie aufhebende Princip, gegeben ist, so jedoch, daß, weil in der elementaren Region der Streit die herrschende Macht ist, die Vereinigung des Getrennten weder allgemein noch beharrlich, sich nur in der Bildung besondrer und sich wieder auflösender Gestalten ausdrücken kann. Eben hierin besteht nun das, was die Menschen Werden, oder Entstehen und Vergehen nennen; in Wahrheit ist es nur die von der Liebe bewirkte Einigung und Mischung der Elemente, die das Entstehen der Dinge ausmacht, so wie die durch den Streit hervorgebrachte Trennung und Auflösung der Mischung ihr Vergehen bildet. Diese beiden Wirklichkeiten des Seienden, als eines unveränderlich in sich ruhenden Einen, und eines in sich selbst bewegten und wechselnden Vielen, muß man nun als den Inhalt des All bildende zugleich festhalten, und in dem man sie in ihrem Verhältniß zu einander denkt, bildet sich folgende Weltvorstellung. Zuerst ist das Göttliche, nämlich das den Weltraum erfüllende Seiende, in welchem die elementaren Unterschiede zwar schon vorhanden, aber durch die Macht der Liebe noch völlig ungesondert sind; daher es ein in sich zusammenhängendes, einiges, nach allen Richtungen gleichartig ausgebreitetes, kugelförmiges Wesen — Sphäros — darstellt. Weil aber in dieser göttlichen Einheit des Seienden der trennende Streit, zwar durch die Liebe gebunden, dennoch als Princip vorhanden ist, so macht sich derselbe auch geltend; es kommt darum innerhalb des Sphäros selbst zu einer Sonde-

rung der vier Elemente, und hiermit zum Anfang der Naturbildung. Nur ein begrenztes, vom unendlichen Sphäros allseitig eingeschlossenes Gebiet gewinnt sich der Streit für die Erweisung seiner Macht; die Liebe, welche mächtiger ist als er, verhindert seine Verbreitung ins Endlose, ja sie folgt ihm selbst in sein eigenes Gebiet, und wie er dort die Sonderung der Elemente bewirkt hat, so bewirkt sie die Mischung und Verbindung derselben, und wird so der Grund der Entstehung der Dinge aus den Elementen, wie der Streit selbst der Grund der Entstehung der Elemente aus dem Sphäros ist. Weil aber in diesem elementaren Reiche der Streit eben so mächtig ist als die Liebe, so hat auch das, was diese hier bildet keinen dauernden Bestand, und was aus den Elementen entstanden ist, vergeht wieder in die Elemente. Andrerseits ist aber der Streit überhaupt die schwächere Kraft; die ganze elementare Welt daher sinkt nach einer bestimmten Periode in die Einheit des Sphäros zurück, entfaltet sich zwar von Neuem aus ihm, aber nur um aufs Neue in ihn zu vergehen, und so zeigt sich die Welt der mannigfaltigen und wechselnden Dinge als nicht wahrhaft seiend; das allein beständige, unvergängliche und wahrhaft Seiende aber ist der göttliche Sphäros. Wie endlich das Sein schon nach der Lehre des Parmenides vom Denken nicht getrennt ist, so muß man auch dem Sphäros, weil er das vollkommenste Seiende ist, auch die vollkommenste Erkenntniß zuschreiben. Es ist nämlich alles Erkennen ein Zusammengehen des Gleichen mit sich selber, und muß daher im Sphäros, wo durch die Macht der Liebe alle Ungleichheit aufgehoben ist, und die tiefste innere Vereinigung waltet, am vollkommensten sein; aber auch in der Welt der wechselnden Dinge muß dasselbe in verschiedenen Graden, und zwar in dem Maaße vorhanden sein, in welchem die gleichartigen Elemente und Stoffe aufeinander treffen, und sich

Digitized by Google

so mit sich selbst vereinigen. Daher sind denn auch die Dinge um so vollkommener und höher beseelt, je fähiger sie sind, die von den andern Dingen ausströmenden elementaren Ausflüsse in die in ihnen selbst vorhandenen gleichen Elemente aufzunehmen, und so erkennt auch der Mensch jedes Element durch das in ihm gegebene gleiche Element, und ebenso Liebe durch Liebe, Streit durch Streit. Aber das Wesen des Erkennens selbst ist Liebe (Vereinigung mit sich selbst), mithin ist auch die Erkenntniß um so wahrer und umfassender, je reiner sie sich durch Liebe vollbringt; durch den trennenden Streit wird auch nur das Getrennte oder Besondere gewußt, und solches Wissen ist unvollkommen, in sich selbst streitend und trügerisch; im Sphäros ist es daher auch gar nicht vorhanden, und nur der die Liebe allein erkennende Gott weiß die allgemeine, Alles verbindende und Alles durchdringende Wahrheit, die er als das Seiende selbst ist. (Empedokles.)

Man muß zugeben, daß Empedokles, verglichen mit Diogenes, der geistig begabtere und phantasiereichere ist, daher auch in der Durchführung des speculativen Gedankens mehr interessirt als jener; nichtsdestoweniger ist eben der spekulative Gedanke in beiden Männern völlig derselbe. Diogenes hatte die Aufgabe, im Heraklitischen Werden das Sein zur Anerkenntniß zu bringen; umgekehrt war es das Problem des Empedokles, im Parmenideischen Sein dem Werden Geltung zu verschaffen. Beide gingen also darauf aus, den Gegensatz von Sein und Werden und eben hierin von Begriff und Anschauung in einer höheren Einheit zu versöhnen, und aus derselben als ein Nothwendiges zu entwickeln; beide produciren aber auch in der Lösung dieser Aufgabe, wiewohl von entgegengesetzten Gesichtspunkten ausgehend, die nämliche Weltansicht. Das unendliche Luftwesen des Diogenes, welches, gleichsehr räumliche Substanz und verständige Seele, die ele-

mentaren Gegensätze theilweise entbindet, und so eine endliche Welt des Werdens erzeugt und in sich trägt, ist eben ganz und gar der Sphäros des Empedokles, in welchem der die Einheit theilweise aufhebende Streit gleichfalls eine vergängliche Welt elementarer Gegensätze entwickelt, die von ihm begrenzt und umfaßt wird. Der Unterschied beider Weltdarstellungen besteht bloß darin, daß bei Diogenes, dessen Bildung eine Jonische ist, die vorwaltende Anschauung das Urwesen schon ganz ursprünglich mit Continuität begabt, während der Dorisch-verständige Empedokles dasselbe als ein an sich discretes faßt, welches aber durch Atraction oder Liebe der Einheit theilhaft ist. Beide Männer lassen auch das Urwesen als beseelendes und begeistendes allen Dingen immanent sein; nur daß auch hier was bei Diogenes der unmittelbare Effekt der Stetigkeit seines Principes ist, vermöge welcher das Urwesen als von sich selbst untrennbar auch in allen Dingen mit sich in Zusammenhang bleibt, bei Empedokles eine Wirkung der im Sphäros herrschenden und von ihm ausgehenden Atractionskraft ist; und eben so stellt sich bei dem Einen als eine periodisch wechselnde Trennung des Besonderen vom Allgemeinen und Wiedervereinigung mit demselben dar, was der Andere als einen universellen Athmungsproceß anschaut, in welchem die endlichen Naturen sich abwechselnd aus dem Urwesen empfangen und wieder daran aufgeben. Dies nun eben ist das Bedeutsame in den Lehren beider, daß sie, bei völliger Gleichheit des Inhalts, in der äußeren Gestaltung den Unterschied des Jonischen und Dorischen Standpunktes treu in sich ausprägen; denn eben hierin zeigen diese Standpunkte in ihrer äußeren Getrenntheit ihre innere Vereinigung auf, und erweisen somit jene Getrenntheit selbst als eine unwesentliche und nichtige.

Die Philosophie hat hiermit ihre erste, rein objective Gestaltungsperiode vollendet, der erkennende Geist hat in ihr das Bewußtsein des allgemeinen Geistes erzeugt, steht demselben nunmehr gegenüber und hat ihn in sich zu reflectiren. Eben diese Reflexion ist dann auch zunächst der Inhalt der sich fortentwickelnden Philosophie, welche hiermit in ihre zweite Periode eintritt.

Zweite Periode.

Wir sind bisher in der Darstellung der einzelnen Momente der griechischen Philosophie ausführlicher gewesen, als eine Einleitung es eigentlich gestattet; die nicht so unmittelbar zu Tage liegende Consequenz des philosophischen Entwicklungsganges in der ersten Periode hat uns solche Ausführlichkeit zur Pflicht gemacht; um so kürzer werden wir uns bei der zweiten Periode fassen dürfen. Der wesentliche Inhalt derselben verläuft in drei Momenten: Zuerst wird der Geist als nunmehriges Erkenntnißobject von dem räumlichen Objectiven unterschieden; hierauf wird zweitens dem räumlich substanziellen Object gegenüber der Geist als das Subjectives erfaßt; dann endlich drittens alle Objectivität in den subjectiven Geist selbst gesetzt, und somit dessen Reflexion in sich selber vollendet. Diese drei Momente sind jetzt specieller ihrer historischen Gestalt nach anzugeben.

Erstes Moment. In der Welt der Dinge muß man vor Allem den Stoff und dasjenige, was denselben bewegt, von einander unterscheiden. Der Stoff ist an sich selbst ein bewegungsloses Seiendes, und wie er als solches weder entstanden ist noch vergeht, so vermag er es auch nicht, sich aus sich selbst

zu verändern; da er sich nun aber in den Dingen nicht einartig, sondern in unendlicher Verschiedenartigkeit zeigt, so muß diese letztere ihm schon ganz ursprünglich einwohnen, und nicht erst mittelst eines Processes der Selbstveränderung in ihm entstanden sein. So ist denn der Stoff der Welt als eine unendliche Menge zugleich existirender, verschiedenartiger Stoffe zu denken, deren jeder durch alle Uebrigen verbreitet ist, so daß sie zusammen eine einige, ruhende, unendliche Masse bilden, welche weder entstanden noch vergänglich ist, weder zu- noch abnimmt, und insofern eine gleichtheilige ist, als in jedem Theile derselben sich sämmtliche verschiedenartige Stoffe, wenn auch in unendlicher Kleinheit, zusammenbefinden. Aber diese Masse ist nicht die Welt und wird dieselbe auch nur vermöge der Thätigkeit einer sie bewegenden, gestaltenden und ordnenden Macht: diese Macht ist der Geist. So ursprünglich wie die Masse ist auch der Geist, und wie er von jener dem Wesen nach verschieden ist, so bleibt er auch stets von ihr gesondert; unvermischt mit den Stoffen und nur in sich selber seiend, durchdringt er gleichwohl alle als bewegende, ordnende Macht; sie mannigfach sondernd und verbindend gestaltet, belebt und beseelt er die Masse zu einem einigen schön geordneten Weltall, und wiewohl er als der allbewegende und allerkennende in steter Einheit und innerer Gleichheit mit sich selbst beharrt, ist er doch auch zugleich in den Dingen als ihre Bewegung, und zwar um so vollkommener, je freier und selbständiger in ihnen die Bewegung ist; daher er den belebten Naturwesen nicht bloß als Bewegung, sondern nach dem Grade ihrer Belebtheit als mehr oder weniger einsichtige Seele einwohnt. Doch ist solche Einsicht immer nur eine beschränkte; denn als unwandelbares göttliches Allerkennen ist der Geist nur im Weltganzen. (Anaxagoras.)

Mit dieser Ansicht hat die sich entwickelnde Philosophie

einen neuen Anfang gewonnen; der erkennende Geist hat sich in ihr selbst objectivirt, und unterscheidet sich in dieser Objectivität von seinem unmittelbaren Gegenstande, dem sinnlichen Naturmannigfaltigen. Wenn nun das dem Erkennen überhaupt Gegenständliche sich für dasselbe zu Stoff und Geist verdoppelt, so kann die im Universum sich darstellende Einheit des Objectiven nur als ein Produkt der dem Stoffe immanenten Wirksamkeit des Geistes gefaßt werden, und so ist dieser der das All durchdringende und alle Dinge wissende, so wie diese Dinge selbst Produkte seines Wissens sind und dasselbe auch in ihrer Besonderheit enthalten und ausdrücken. Eben hierin muß sich aber der erkennende, sich selbst gleichfalls als Geist wissende Mensch von dem ihm objectiv allgemeinen Geiste unterscheiden; wie er sich nämlich nur als ein besonderes Naturwesen weiß, kann er sich auch nur als ein besonderes Wissen erfassen, während er den objectiven Geist als ein Allwissen, dessen Sein das Universum ist, denkt. Nicht also nur darin tritt die Anaxagoreische Lehre als bedeutsam und folgenreich auf, daß in ihr der allgemeine Geist als objectives Weltprincip ausgesprochen wurde, sondern vornehmlich auch darin, daß sie von diesem objectiv allgemeinen Geist den subjectiv besonderen des erkennenden Menschen unterschied. Anaxagoras selbst trennt das menschliche Wissen als ein nur Weniges umfassendes von dem alle Dinge wissenden Geiste des Universums; in seiner Ansicht bringt es der menschliche Geist nur zur Anerkenntniß des allgemeinen Geistes, aber nicht zur Erkenntniß desselben; das Streben nach solcher Erkenntniß ist wohl da, kann sich aber nur mittelst der Erfassung der erscheinenden Dinge, in welchen der göttliche Gedanke verborgen ist, vollziehen, und bleibt darum immer im Besonderen stehn. Daher das Urtheil der

spätern, gereifteren Philosophie über Anaxagoras, er habe den Gedanken des allgemeinen Geistes zwar gesetzt, aber keine Erkenntniß desselben gegeben, sondern sich statt dessen in lauter physische Partikularitäten verloren. So ist denn in Anaxagoras der Geist sich selbst gegenständlich worden, steht sich als objectiver und subjectiver gegenüber, vermag aber noch nicht in dieser Verdoppelung seine Einheit zu erreichen; vielmehr fehlt dem subjectiven die alles durchdringende Allgemeinheit des objectiven, und diesem hinwiederum fehlt die Subjectivität, er der alles weiß, weiß sich selbst nicht, sein Wissen ist nur in den Stoff versenkte Plastik, seine Gedanken sind die Dinge aber nicht die Begriffe der Dinge, und die Erzeugung dieser Begriffe ist eben die endlose Arbeit, die dem subjectivem Geiste zufällt und ihn in das Gebiet der Empirie hineinzieht, mittelst welcher allein zunächst das Subject den allgemeinen Geist in sich zu reflectiren vermag. Hierin aber eben spricht sich das erste Moment des zur Reflexion in sich selbst gelangenden philosophirenden Geistes aus; es setzt dieser den Gedanken seiner selbst als den aller Dinge aus sich heraus, und indem er ihn dann weiter in seinem concreten inneren Reichthum erfassen will, schieben sich ihm die Dinge in ihren unendlich mannigfaltigen Besonderheiten vor, so daß der allgemeine Gedanke ihm immer entschlüpft, und er statt des Geistes stets nur den an sich geistlosen Stoff vor sich hat. Wie nun hiermit die Idee des allgemeinen Geistes sich unmittelbar in einen abstrakten Begriff verwandelt, so geht die Reflexion auch zur Anerkenntniß dieses Resultates fort, tritt mit dieser Anerkenntniß in ihr zweites Moment ein, als dessen Ausdruck die Philosophie von der Voraussetzung ausgeht, der allgemeine Geist sei nur ein vom Subjecte gesetztes Abstraktum, daß keine objective Wirklichkeit habe.

Zweites Moment. Wenn Anaxagoras Stoff und Geist einander ursprünglich gegenüber stellt, so spricht er hierin die richtige Voraussetzung aus, daß das gegenständliche Wesen und das Erkennen von einander verschieden sind; wenn er aber dann weiter auch den Geist dem Stoffe selbst als bewegendes Princip einwohnen läßt, so hebt er jene richtige Voraussetzung unmittelbar auch wieder auf, denn das Erkennen steht dann dem gegenständlichen Wesen nicht mehr gegenüber, sondern ist selbst ein Gegenständliches, und der Grund der Unterscheidung zwischen Stoff und Geist verschwindet wieder. Vor Allem ist daher das Objective von der Anaxagoreischen Zweiheit, in welcher es Stoff und Geist zugleich ist, zu reinigen und lediglich als Stoff zu setzen; was aber das Erkennen, indem es sich selbst betrachtet, den Geist nennt, muß, in so fern es ein gegenständlich Seiendes ist, gleichfalls als Stoff gefaßt werden. Das Seiende überhaupt als Stoff zu setzen, rechtfertiget sich darin, daß die Welt sich als ein erfüllter Raum darbietet; der leere Raum ist nun nichts Seiendes, dasjenige aber, was die Leere erfüllt, ist seiend, und eben diese Fülle ist der Stoff. Wie nun das Seiende als solches nicht von sich selbst verschieden ist, so muß auch der Stoff nicht verschiedenartig, wie Anaxagoras ihn betrachtet, sondern durchaus gleichartig sein; er ist demnach zuförderst so vorzustellen, wie schon Parmenides das Seiende zu denken gelehrt hat, nämlich als ein einfaches untheilbares Eins; andrerseits ist er aber auch, in wiefern er den in sich selbst vielfachen Raum erfüllt, als eine unendliche Vielheit zu denken, und so ist er eine völlig ursprünglich im leeren Raume verbreitete unendliche Menge untheilbarer Einheiten oder Atome, welche durch die Leere in der sie sich befinden, auch von einander getrennt werden und mithin eine durchaus discrete Masse bilden, während jedes einzelne Atom, obschon gleichfalls einen Raum einnehmend, diesen

vermöge seiner Einfachheit stettig erfüllt und eben deswegen auch ein untheilbares oder Atomon ist. Diese Atomenmasse ist nun als das alleinige weltbildende Princip zu setzen; eine geistige Macht zu ihr noch, wie Anaxagoras will, als bewegendes Princip hinzutreten zu lassen, rechtfertiget sich weder, noch ist es nöthig. Denn da der leere Raum, welcher die Atome scheidet, an sich selbst nichts ist, so hindert er ihre Vereinigung auch gar nicht, daher gehen denn auch die Atome wirklich vielfach im Leeren mit einander zusammen, und trennen sich, durch einander gedrängt, eben so vielfach, so daß ihnen vermöge ihres bloßen Seins im Leeren schon ganz ursprünglich Bewegung zukömmt, ohne daß es nöthig wäre, ein bewegendes Princip von Außen her in sie eintreten zu lassen. Da ferner alle Atome, obwohl sie wegen ihrer Untheilbarkeit in nicht wahrnehmbarer Kleinheit zu denken sind, dennoch einen Raum einnehmen, und mithin eine Größe haben, so hindert nichts ihnen ohnerachtet ihrer inneren Gleichartigkeit eine äußere Größenverschiedenheit zuzuerkennen; eben so wird es gestattet sein, da sie alle vom Leeren begrenzt werden, diese Begrenzung verschiedenartig anzunehmen, und ihnen somit eine Mannigfaltigkeit verschiedener äußrer Figuren, theils runde, theils eckige beizulegen. Setzt man dies voraus, so werden aus der bloßen Bewegung der Atome alle die elementaren Unterschiede welche in den Dingen wahrgenommen, und von Anaxagoras als dem Stoffe ursprünglich einwohnend gesetzt werden, von selbst sich bilden. Die größeren Atome werden dem Andrange der kleineren mehr Widerstand entgegensetzen, eben hierin drückt sich aber unmittelbar der Unterschied von größerer und geringerer Beweglichkeit, oder von Leichtigkeit und Schwere aus. Die in größern Flächen mit einander zusammenhängenden Atome werden inniger mit einander verbunden sein, als die in kleineren Flächen oder nach Kanten sich vereinigenden,

und so wird sich der Unterschied des Festen und des Flüssigen bilden. Die feinsten kugelförmigen Atome werden endlich, auch wenn sie sich zu größeren Einheiten verbunden haben, ihre Bewegung noch fortbehalten und so eine in sich selbst sich bewegende Masse darstellen, wie wir sie in der Flamme wahrnehmen, während bei den andern Atomen nach dem Maaße ihres Zusammenhanges unter einander die Beweglichkeit jedes einzelnen aufhört, eine Verschiedenheit, in welcher der Gegensatz der Wärme und Kälte sich ausdrückt. Da nun unter Voraussetzung der Größen- und Figurenverschiedenheit der Atome in der unendlichen Bewegung derselben die genannten elementaren Eigenschaften sich nothwendig entwickeln, so erklärt sich hieraus ein unendlicher Weltbildungsproceß, dem Wesentlichen nach darauf beruhend, daß die Atome auch nach ihrer elementaren Sonderung die Bewegung fortsetzen, sich in mannigfaltigen kleinern Massen vereinigen, ihre Verbindnng dann aber auch wieder trennen, um neue Verknüpfungen einzugehen, und solche Atomenaggregate sind dann die einzelnen Naturdinge, bei welchen die Vereinigung der Atome das Entstehen, die Trennung derselben das Vergehen genannt wird. Da die Bewegung der Atome nothwendig ist, so ist auch das Entstehen der Dinge ein nothwendiges, und für jedes einzelne Naturwesen lassen sich in der Atomenbewegung die Bedingungen aufsuchen, aus welchen das Entstehen desselben nothwendig folgt, eben diese Forschung nach den Entstehungsbedingungen der vorhandenen Wesen ist es denn auch allein, worin das menschliche Erkennen sich versenkend seine Befriedigung findet. Andrerseits ist die Bewegung der Atome durchaus planlos; folgen daher auch die Dinge mit Nothwendigkeit aus ihren Bedingungen, so sind doch diese Bedingungen selbst keineswegs nothwendig, sondern zufällig, und so entstehen die Naturwesen von Ohngefähr, und sind nicht, wie Anaxago-

ras meint, der Ausdruck eines allgemeinen Wissens, vielmehr folgt alles Wissen erst aus der besondern an sich zufälligen Atomencomplexion bestimmter Dinge. Mit dem Wissen verhält es sich nämlich so: es bilden sich im fortdauernden Entstehungsprocesse der Welt unter andern Atomenverbindungen auch solche, in welchen eine festere Masse von den feinsten kugelförmigen Wärmeatomen durchdrungen wird, diese feinen Atome, sich durch die ganze Masse verbreitend, hängen in ihr mit einander zusammen, und setzen darin ihre eigenthümliche Bewegung fort. Die ganze Masse wird hierdurch in Bewegung gesetzt und erwärmt, und bildet so einen lebendigen Körper, dem jene sich in sich selbst bewegenden Atome als Seele einwohnen; mittelst des Körpers kommt dann weiter die Seele mit andern Dingen in Berührung, eben diese Berührung modificirt die innere Bewegung des Seelenwesens, und solche Veränderung ist dann die Empfindung. So lange die Berührung fortdauert, ist die Empfindung eine Wahrnehmung der Gegenstände, weil aber eben so lange auch die Bewegung der Seele eine gehemmte und ungleichmäßige ist, so ist die Wahrnehmung nur ein trübes schwankendes Wissen. Eben dieses schwankende verliert sich jedoch in dem Maaße als die Seele ihre ebenmäßige innere Bewegung wieder herstellt; die Empfindung wird dann Gedanke, und so erst ein beharrliches echtes Wissen. Wie man also den Geist betrachten müsse, zeigt sich hiermit; faßt man ihn als Seiendes, so ist er Seele, Seele aber ist Stoff; unterscheidet man ihn aber vom Stoff, so ist er auch nichts seiendes, denn er ist dann als Empfinden und Denken nur die Bewegungsweise des Seelenstoffes. Einen vom Stoff unabhängigen, als allgemeines Denken in sich selbst seienden Geist, wie ihn Anaxagoras annimmt, giebt es nicht. (Demokritos.)

Die entschiedene, bewußte Opposition der atomistischen

Weltansicht gegen die Anaxagorische hat sich in der obigen Darstellung von selbst herausgestellt. Der an sich bewegungslosen, unendlich ungleichartigen, aber gleichtheiligen Weltmasse des Anaxagoras gegenüber wird von Demokrit eine ursprünglich bewegte, unendlich gleichartige, aber ungleichtheilige Raumfülle gesetzt, und zwar in der bestimmten Absicht, den Geist als bewegendes Princip überflüßig zu machen. Man kann die Atomistik um ihrer sinnlich objectiven Richtung willen einen Ausläufer der Jonischen Philosophie nennen, aber dann muß man auch bemerken, daß darin nur das entgeistete und entgötterte Caput mortuum der Jonischen Speculation vorliegt; eben diese Entgeistung ist das Hauptinteresse der Atomistik, ja ihre wesentliche Bedeutung in der Fortentwicklung der Philosophie. Der geistlosen Natur steht nur noch das Subject als Geist gegenüber, dessen Verstand am Universum einen unendlichen Spielraum für das Erklären findet, worin er seinen Genuß hat und sich befriediget; wie denn Demokritos selbst die Heiterkeit, welche die Erforschung der Dinge gewährt, als das höchste Lebensgut betrachtete. In der Atomistik ist schon an die Stelle der Wahrheit das subjective Streben nach Wahrheit getreten, und eben hierin drückt sich das zweite Reflexionsmoment aus; das Subject, den allgemeinen Geist aufgebend, affirmirt nur sich selbst; scheinbar sich für die Dinge interessirend hat das subjective Denken es nur mit sich selbst, mit seinen Erklärungen und Hypothesen zu thun, meint aber darin noch die objective Wahrheit zu erreichen. Aber diese Meinung muß schwinden; in der Negation eines allgemeinen Geistes ist schon unmittelbar die Wahrheit als allein in das Subject fallend gesetzt, und wie sie gesetzt ist, muß sie sich auch bethätigen. Diese Bethätigung selbst ist das dritte Reflexionsmoment, worin das Subject

allein als alle Wahrheit auftritt, und sich selbst für den allgemeinen Geist erklärt.

Drittes Moment. Nach Demokrit beruht alles Wissen darauf, daß auf einen empfindungsfähigen Seelenstoff ein außer ihm befindlicher, rastlos bewegter, andrer Stoff anbringt, eben hierin das Empfinden selbst hervorruft, und in stetem Wechsel bestimmt; das in dieser Bestimmung entstehende aber sind die Wahrnehmungen oder das Wissen des Seienden. Wie nun das Empfinden ein stets wechselndes ist, so sind es auch die Wahrnehmungen, in welchen daher das Seiende sich als ein in unablässiger Veränderung der Seele zufließendes und von ihr wieder fortströmendes darstellt. Hält man diese Ansicht als richtig fest, so muß man um so mehr die Demokritische Unterscheidung mißbilligen, wornach die Wahrnehmung nur für ein dunkles Wissen, der von ihr in der Seele beharrlich zurückbleibende Gedanke aber für die ächte und wahre Erkenntniß erklärt wird. Denn wahr ist doch wohl das Wissen, dessen Inhalt Wirkliches ist, einen solchen Inhalt jedoch haben die Wahrnehmungen immer; unwahr dagegen nennt man ein Wissen, in welchem ein Nichtseiendes als seiend festgehalten wird, und gerade dies findet Statt, wenn die Seele die Dinge nach den von bereits verflossenen Wahrnehmungen in ihr zurückbleibenden Gedanken faßt; weil was der Gedanke als seiend vorstellt, vielmehr nicht ist, indem mit der Veränderung der Wahrnehmung auch das Seiende sich verändert hat. Wahres Wissen ist daher nur im Wahrnehmen, auf Gedanken dagegen beruht aller Irrthum. Hieraus folgt denn zuvörderst, daß, wie die Wahrnehmung stets in Veränderung begriffen ist, es auch die Wahrheit sei: es giebt keine beharrliche, durch alle Zeit sich gleichbleibende Wahrheit; in den Dingen ist lauter Wechsel, und der wahrnehmende Mensch allein bestimmt, was in diesem Wechsel zeitweilig das

Wahre ist. Es folgt zweitens, daß, weil die Menschen selbst in ihren Wahrnehmungen nicht mit einander übereinstimmen, es auch selbst mittelst der Wahrnehmung nicht zu einer allen Menschen gemeinsamen Wahrheit kömmt, sondern jeder Einzelne nach der Eigenthümlichkeit seines Empfindens auch seine besondere Wahrheit habe. Das Resultat also, bei dem man stehen bleiben muß, lautet: es giebt weder einen gegenständlich allgemeinen, noch einen allen erkennenden Menschen gemeinsamen Geist, sondern nur das Empfinden des einzelnen Menschen ist es, was man Geist nennt, im Empfinden ist aber auch jeder Einzelne sich selber der Maaßstab für Sein und Nichtsein, Wahrheit und Unwahrheit; daher denn auch für verschiedene Menschen Entgegengesetztes zugleich wahr sein kann, ohne daß einer den andern zu widerlegen vermag, in wiefern beide sich gleichsehr auf ihre Empfindung berufen.

Zu dem nämlichen Resultat gelangt man, auch wenn man nicht von den Demokritischen Voraussetzungen ausgeht. Ein im Denken sich vollbringendes allgemeines Wissen zeigt sich nämlich bei näherer Betrachtung als ein völlig gegenstandloses; denn der Gegenstand des Wissens soll das Seiende sein, das Seiende aber denken wir zunächst als irgendwo, und eben deswegen als begrenzt und endlich; dann soll es aber auch wiederum kein gewordenes, aus dem Nichtsein hervorgehendes sein, und in so fern ist es unendlich, mithin nicht irgendwo; wir denken das Seiende ferner auch als einen Umfang habend, und insofern als ein Vieles, diesem Vielen liegt jedoch die Einheit zu Grunde, und so muß wiederum diese Einheit als das Seiende gedacht werden, dann aber ist es nicht Vieles. Dies heißt denn nichts andres, als daß das Seiende weder irgendwo noch nirgends, weder endlich noch unendlich, weder Eins noch Vieles sei, kurz daß eben Nichts gedacht wird, wenn das Seiende gedacht wird.

Wie sollte auch ein bloß im Denken sich gestaltendes Wissen mittheilbar sein, da das Wort, in welchem die Mittheilung allein doch geschehen kann, den Gegenstand des Wissens ja gar nicht enthält, mithin dem Hörer auch nicht zur Wahrnehmung und dann weiter zur Vorstellung bringt? So bleibt denn der einzelne Mensch in seinem Wissen nur auf sich selbst und seine Empfindungen beschränkt, und gestaltet sich so seine eigene und auch nur für ihn Geltung habende Wahrheit.

Freilich stimmen alle Menschen darin überein, daß sie sämmtlich ihr Wohlbefinden suchen, aber in der Art wie sie dasselbe bestimmen, weichen sie vielfach von einander ab und hemmen sich auch gegenseitig. Hier kommt es nun sehr darauf an, daß der Einzelne es verstehe, seiner Wahrheit, d. h. denjenigen Empfindungen, bei welchen er sich wohlbefindet, eine möglichst allgemeine Anerkennung zu verschaffen. In der Erreichung dieses Zweckes, zu welcher der geschickte Gebrauch der Rede ein besonders wirksames Mittel ist, besteht die eigentliche Weisheit und Lebenskunst; aus ihr allein ist auch alles was in der Gemeinschaft der Menschen als wahr anerkannt ist, z. B. die Vorstellungen von den Göttern, und von dem was Recht und was Unrecht ist, hervorgegangen. (Sophisten.)

Die Sophistik ist das consequente Resultat, zu welchem die atomistische Weltansicht fortgeht; ist erst die dem erkennenden Subjecte gegenständliche Welt des Daseienden zu einem blind zufälligen und begrifflosen herabgesetzt, so muß das Subject alle Wahrheit in sich selbst setzen. Aber diese Wahrheit hat auch unmittelbar keinen andern Inhalt als den begrenzten Kreis subjectiver Lebensinteressen, und wie diese zunächst nur von individueller Neigung, also überhaupt von Willkühr bestimmt werden, so giebt es auch eben so viele Wahrheiten als Subjecte. Alle diese Wahrheiten, obschon

tausendfältig einander widerstreitend, treten mit gleicher Berechtigung auf, und indem sie sich ohne irgend ein gemeinsames Band, das sie wesentlich verknüpft, durch einander bewegen, soll es bloß von der Energie und Gewandtheit des Subjectes abhängen, der seinigen Geltung zu verschaffen. In der That sehen wir hiermit durch die Sophistik das Wesen des atomistischen Standpunktes aus dem Object in den Geist selbst verlegt; der Geist selbst hat seine Wirklichkeit nur in einer Mannigfaltigkeit durcheinander wogender, discreter Atome oder Subjecte, die vielfach sich verbindend und trennend mancherlei geistige Formationen, wie Sitte, Bürgerthum, Religion entstehen lassen; doch sind diese sämmtlich Produkte der Willkühr, d. i. des subjectiven Zufalls, eben so wie den Atomisten die Dinge durch objectiven Zufall entstehen; und wie dem Demokritos das stoffige Atom allein das Allgemeine ist, so erkennt der Sophist Protagoras das geistige Atomon, den einzelnen Menschen allein für den allgemeinen Geist an. Eben hierin besteht aber auch der philosophische Entwicklungsfortschritt, welchen die Sophistik in sich ausdrückt; der subjective Geist setzt sich in ihr als den allgemeinen Geist, und dieß war ein nothwendiges Moment der ihrer Vollendung entgegenreifenden Philosophie. Zugleich ist diese Position der höchste Ausdruck des sich in sich selbst reflectirenden subjectiven Geistes; denn sie zwingt diesen, unmittelbar wie sie auftritt, nicht ferner in ruhender Selbstbeschauung zu verharren; sondern sich in objectiver Thätigkeit als allgemeinen Geist zu bewähren. Die Sophisten waren nothwendig praktische Männer, das Handeln mußte in ihnen die Form der Philosophie werden, denn auf das Bewußtsein, daß das Subject alle Wahrheit sei, hatte sich in ihnen der Inhalt der Philosophie reducirt, in der Selbstbethätigung dieses Bewußtseins, so-

mit im Handeln, konnte daher allein die Philosophie ihre Wirklichkeit haben. Aber das sophistische Handeln erwies sich auch als ein innerlich leeres, und widerlegte sich selbst; es sollte darin das Subject seine innere Universalität aussprechen, und offenbarte dagegen in der That nur seine völlig vereinzelte Willkühr. Soweit die Sophistik ein wahres Resultat der speculativen Geistesentwicklung war, enthielt ihr Bewußtsein von der Universalität des Subjectes implicite schon die tiefere Wahrheit, daß dem Subjecte in seiner Einzelheit ein an sich allgemeiner Gedanke immanent sei, welchen es in seinem Handeln auszudrücken habe, um sich als Allgemeines zu bewähren; aber eben diese Wahrheit erreichte die Sophistik selbst noch nicht, entwickelte aber das Bewußtsein derselben durch ihre Praxis wenigstens negativ, indem sie in ihrem leeren, von aller objectiven Wahrheit entblößten Handeln das Subject, welches alle Wahrheit sein sollte, in seinen vereinzelten Vorstellungen und Interessen vielmehr als ein durchaus Wahrheitsloses erwies. Als daher der speculative Geist gar bald der Sophistik gegenüber tretend die Forderung des allgemeinen Gedankens in allem menschlichen Handeln geltend machte, und sich auf die Bestimmung dieses Gedankens einließ, da trat erst in Wahrheit die Philosophie in die Form des Handelns ein, und eben hiermit in die dritte Periode ihrer Entwicklung. Die Sophistik aber, welche in ihrer wahrheitslosen Praxis nur das Uebergehen des speculativen Geistes in diese neue Periode darstellt, ist ihrem wesentlichen Gehalte nach nur der Gipfel der Selbstreflexion des Geistes; es ist derselbe in ihr aus aller gegenständlichen Wahrheit in seine einfache Ichheit, als dem alleinigen Wahren, zurückgegangen. Zeigte die erste Periode der Philosophie einen entschieden epischen Charakter, so entwickelte sich in der zweiten, und zwar

um so bestimmter, je mehr sich das Subject zum herrschenden Mittelpunkt alles objectiv Mannigfaltigen machte, ein lyrischer Charakter, der sich am sprechendsten darin offenbart, daß bei den Sophisten die Philosophie geradezu in Rhetorik überging.

Anaxagoras, die Atomistik und die Sophistik stehen der Zeit nach einander so nahe, daß sie als gleichzeitig betrachtet werden können; faßt man sie so, so steht der Atomistik als Jonischem Extrem die Sophistick als Dorisches Extrem, der entgeisteten Substanz nämlich der substanzlose Geist gegenüber, Anaxagoras aber, Geist und Substanz zusammenfassend und ihre Durchdringung fordernd, wenn auch nicht vollbringend, steht zwischen beiden in der Mitte. Diese Auffassung ist nicht unrichtig, schließt aber die genetische, wornach das von Anaxagoras geforderte Ineinander von Geist und Stoff, eben weil es nur ein gefordertes und kein im Erkennen vollbrachtes war, den Gegensatz beider in Atomistik und Sophistik um so schroffer aus sich entwickelte. Daß Demokrit auf Anaxagoras, und Protagoras auf Demokrit in ihrer Bildung zurückweisen, kann wenigstens historisch nicht geläugnet werden.

Dritte Periode.

Nachdem in der ersten philosophischen Entwicklungsperiode der Geist mit seinem ganzen Interesse der Vergangenheit zugewendet gewesen war und mit aller Energie nach dem Anfang (Princip) der Welt geforscht hatte, war er in der zweiten Periode der Speculation zu seiner Selbstvergegenwärtigung, und mit dieser zu dem Streben fortgeschritten, auch das ihm objectiv gegenwärtige, nicht nach der höheren Nothwendigkeit, aus

welcher sein Dasein floß, sondern nach der innern Bestimmtheit, in welcher es sich thatsächlich darbot, zu verstehen, und in der Verständniß zu beherrschen. In jener ersten Zeit verwandte die Philosophie ihre ganze Kraft auf die Erzeugung eines bestimmten Gedanken vom uranfänglichen Allgemeinen als dem Quell aller Besonderen; die Einführung eines solchen Gedanken in das Besondre, die Verständniß dieses letzteren aus dem Allgemeinen war von secundärem Interesse, und zeigte auch am meisten das Unreife der Speculation; so tief und genial Heraklit und Parmenides sind, so lange sie sich in der Position ihres Princips bewegen, so unbedeutend und ohnmächtig zeigen sie sich, wenn sie auf Erklärung des Besonderen sich einlassen. Das umgekehrte muß man von der zweiten Periode sagen; das Interesse am Besonderen ist hier das Primitive, Principien werden zwar noch genannt, aber der Geist vertieft sich nicht in sie, sondern sie in einen unendlichen Hintergrund stellend, ergreift er alsbald die in unmittelbarer Gegenwart ihm gegenüber befindlichen Dinge, betrachtet, untersucht sie, und strebt sie zu erklären; Anaxagoras setzt schon die unendliche Menge der Naturbesonderheiten als ursprünglich vorhanden voraus, anerkennt zwar einen diesen immanenten Geist, strebt aber gar nicht nach dessen Begriff, sondern setzt seinen eignen erklärenden Geist an die Stelle desselben; noch mehr muß das Interesse am Allgemeinen und Ursprünglichen sich in der Atomistik verlieren, wo der abstrakte Anfang alles Daseins als das schlechthin geistlose gefaßt wird, und nur die besondre, gegenwärtige Wirklichkeit ein Problem für das Erkennen sein kann, bis es denn in der Sophistik zu einem vollständigen Aufgeben des Allgemeinen als rein der Vergangenheit angehörenden, und eben hiermit zur absoluten Vereinzelung des Wissens, also auch zu einem in der sinnlichen Gegenwart ganz aufgehenden Geistesleben kommt.

Aber es widerstreitet dem Geist wesentlich, in sinnlicher Gegenwart aufzugehen; hat er sich als Macht seines Daseins ergriffen und sich eben damit von einer ihn determinirenden Vergangenheit befreit, ja sogar aus seiner Beziehung zu einem Uranfänglichen emancipirt, wie dieß alles in der Sophistik geschehen ist, so geht ihm hierin unmittelbar die Forderung auf, seine Wirklichkeit auf permanente, wechsellose Weise zu bestimmen, und so tritt er sofort in eine Beziehung zu seiner Zukunft, in wiefern er auch für sie sich als die setzende Macht zu erweisen hat. Als solche Macht mußte daher der Geist in der Sophistik auftreten, er mußte handeln, Zwecke verfolgen; aber eben hierin ging auch der Sophistische Standpunkt selbst unaufhaltsam zu Grunde: die mit gleicher Berechtigung auftretenden und doch einander widerstreitenden vereinzelten subjectiven Zwecke erwiesen einander gegenseitig als gleichsehr unberechtiget; nichts offenbarte die Hohlheit der Sophistik tiefer als dieß, daß sie, die fortwährend einzelne Zwecke verfolgte, sich zugleich fortwährend gegen andere einzelne Zwecke richten mußte. So war denn für den erkennenden Geist die Zeit gekommen, nach dem absoluten Zweck zu fragen; von der Vergangenheit losgerissen, von der Gegenwart unausgefüllt, mußte er sich auf die Zukunft hinrichten, und wie er in alter Zeit mit der Forschung nach dem Anfang begonnen, so gewann er jetzt mit der Frage: „was ist das Ende?" einen neuen Ausgangspunkt. In dem gewaltigen, von der Sophistik negativ vorbereiteten Umschwung, darin statt der ἀρχὴ das τέλος, statt des ersten Princips der letzte Zweck Gegenstand der Speculation wurde, trat diese aus dem Gebiete der Nothwendigkeit in das der Freiheit ein, und erreichte in der Versöhnung beider ihr Ziel.

Es ist die attische Philosophie, welche sich von der Idee des Zweckes aus entwickelte, eine Entwicklung so reichen Inhalts

und so tiefer innerer Bewegung, daß eine kurze und übersichtliche Charakteristik derselben, wie sie allein hier gegeben werden darf, ihr gar nicht gerecht werden kann; daher wir denn von vornherein auf eine auch nur einigermaßen vollständige Darstellung verzichten, und uns auf eine Angabe der wesentlichsten Grundzüge beschränken müssen, was ohne Nachtheil für unsern Zweck um so eher wird geschehen können, als wir uns hier auf allgemein bekanntem Boden befinden, und der Leser das bloß angedeutete leicht aus eigenem Wissen sich wird vervollständigen können.

Die Entwicklungsmomente der attischen Philosophie sind folgende. Unmittelbar im Gegensatz zur Sophistik auftretend, hat sie zunächst wie diese die Subjectivität zu ihrem Element; das Subject, welches in der Sophistik seine sinnliche Einzelheit als das allein wahre an die Stelle des Allgemeinen gesetzt hatte, tritt jetzt mit der Anerkennung des universellen Gedanken als seiner wesentlichen Wahrheit und mit der Aufgabe, diese Wahrheit in seiner singulären Wirklichkeit auszudrücken auf; die Philosophie hat insoweit ihr Dasein nur in dem sein höheres Selbstbewußtsein handelnd bethätigenden Individuum. Dieß ist jedoch nur ihre erste und unmittelbare Gestalt; denn als vollzogenes höheres Selbstbewußtsein ist sie objective That geworden, welche nunmehr unabhängig von dem vergänglichen Individuum als in sich selbst wahr und wirklich Bestand hat; so macht sie sich denn auch in ihrer Darstellung von subjectiven Trägern frei, und tritt in strenger Objectivität und plastischer Abgeschlossenheit als reiner, sich in sich selbst zum allgemeinen Wissen der Wahrheit ausprägender Gedanke auf. In dieser ihrer zweiten Gestalt drückt sie aber auch die zu ihrer Vollendung gelangende griechische Speculation überhaupt aus. Was, nachdem sie ihre Darstellung gefunden, sich noch entwickelte, war keine neue phi-

losophische Production mehr, sondern die Reflexion der bereits vorhandenen Philosophie in den Subjecten, wodurch diese in ihrer singulären Ichheit zugleich die universelle Intelligenz des Wirklichen darstellten. Diese Reflexion ist dann die dritte Gestalt der Philosophie, worin diese ihren esoterischen und doctrinellen Charakter je länger je mehr abstreifend, und aus den engen Grenzen der Schule heraustretend, in immer weiteren Kreisen die gesammte vorchristliche Welt als deren universelle Bildung durchdrang.

Erste Gestalt: Die Philosophie als persönliche Gesinnung. Sokrates ist es, der diese Gestalt in solcher Reinheit und in so innerer Vollendung darstellt, daß das, was in ihm als Philosophie angesprochen werden muß, nicht als seine Lehre, sondern als sein Leben auftritt. Eine ausführliche Darstelluung seiner Philosophie kann daher nur Biographie sein, und dieß ist eben das bezeichnend eigenthümliche bei Sokrates, kraft dessen er in seinem mit so schöner Consequenz sich entfaltenden und abschließenden Leben eine Gestalt der Philosophie selbst, und nicht bloß ein philosophirender ist. Was dagegen die Alten, z. B. Xenophon, als eine bestimmte Doctrin des Sokrates berichten, ist eben deswegen nur eine Abstraction der im zufälligen Gespräch sich ausdrückenden Sokratischen Gesinnung, und nach der Individualität des Hörers konnte die Abstraktion sehr verschieden ausfallen; daher der Unterschied zwischen dem Platonischen und Xenophontischen Sokrates, daher die Möglichkeit so verschiedener, ja entgegengesetzter Lebens- und Weltansichten, die sich im engeren Kreise seiner von ihm angeregten und begeisterten Freude entwickelten, und sich alle gleichsehr auf ihn beriefen. Hier kann nur die bewegende Idee seines Lebens in ihrer Beziehung zur bisherigen Entwicklung der Philosophie, und in ihrer befruchtenden Kraft für deren Zukunft angegeben werden.

Sokrates war von Jugend auf der Speculation zugewandt gewesen; er hatte das Buch des Herakleitos mit Interesse gelesen, war im angehenden Jünglingsalter mit dem erhabenen Greise Parmenides selbst in ein philosophisches Gespräch gekommen, ein Lebensereigniß, daß ihm noch in seinem höheren Alter als ein besonders bedeutsames erschienen ist; das einflußreiche Wirken des Anaxagoras in seiner Vaterstadt berührte ihn unmittelbar; und so hatte er in seiner Ausbildung die wesentlichsten Entwicklungsmomente der Philosophie durchlaufen, war in ihren Gegensätzen geistig erstarkt, und befand sich im Mittelpunkt des speculativen Interesse's, wie kein Andrer. Was ihm aber seine Mission gab, war die mit allem Uebermuth einer angestaunten Virtuosität in Athen sich geltend machende Sophistik. Die trügerisch umgarnenden Argumente derselben durch streng dialektisches Denken zu entkräften, ihre überredende Rhetorik durch überzeugende Beweisführung zu überwinden, ward ihm leicht; das Wichtigere war, das sophistische Princip selbst, woraus alle diese krankhaften Erscheinungen folgten, daß nämlich die subjectiv willkührliche Selbstbefriedigung des Menschen in einer an sich wahrheitslosen Welt der Dinge das einzig Wahrhafte sei, eben dieses Princip selbst, welches alle sittlichen und religiösen Grundlagen des Lebens wankend machte, als ein nichtiges und verwerfliches aufzuzeigen. Solcher Ansicht konnte Sokrates nur die freie Position gegenüberstellen, daß nur im Erringen eines an sich selbst Guten die Menschen ihr wahres Wohlbefinden erreichen, daß alles Sonstige, wornach sie als nach einem Guten streben, in der That vielmehr ein Uebles für sie ist; daß der Gedanke des an sich Guten ein dem Menschen schon ursprünglich einwohnender sei, und ihn dieser nur in sich zu klarem Wissen zu entwickeln brauche, um hierin die wahre Weisheit zu besitzen, deren unmittelbare Folge die rechte Selbst-

befriedigung, die eigentliche menſchliche Glückſeligkeit ſei. Wir haben hier den Kern der Sokratiſchen Geſinnung und zugleich ihren ſpeculativen Gehalt bezeichnet. Nicht die Anerkennung der ſittlichen Idee nämlich iſt es, die dem Sokrates die hohe Bedeutung für die Fortentwicklung der Philoſophie giebt; erhabene ſittliche Charaktere hatte es auch außer ihm und vor ihm gegeben; ſo war, um nur ein Beiſpiel zu nennen, Ariſtides zur Sokratiſchen Zeit in Athen noch in friſchem Andenken, wie denn überhaupt die ſittliche Idee in Hellas nicht auf die Philoſophie gewartet hat, um ſich zum Bewußtſein zu bringen, ſondern frühe ſchon (man denke nur an Homer und Heſiod) ſich klar und tief ausgeſprochen hat. Dieß aber war das Bedeutſame bei Sokrates, daß ihm das Sittliche weſentlich ein ſchlechthin gewiſſes Wiſſen war, hervorgehend aus dem der Seele urſprünglich einwohnenden Gedanken des Guten. Nicht auf Anerkennung der Pflicht gründete ſich bei ihm die tugendhafte Handlung, ſondern auf Einſicht, er hatte keinen Begriff davon, wie Jemand das Gute wiſſen könne, ohne es auch ſofort zu vollbringen, es war ihm ein logiſcher Widerſpruch, daß der Menſch, der doch ſein Wohlbefinden ſuche, es zugleich wiſſentlich verſchmähen ſollte, darum folgte ihm aus der Erkenntniß des Guten die gute Handlung ſo nothwendig, wie aus den Prämiſſen die logiſche Conſequenz. Freilich war der Gedanke des an ſich Guten kein unmittelbar gewußter, es trug vielmehr die Seele die höchſte Wahrheit in ſich, ohne von ihr zu wiſſen; aber eben deswegen ſollte der Menſch in ſich ſchauen und ſich ſelbſt nach ſeiner ganzen Tiefe kennen lernen — die Inſchrift am Tempel zu Delphi ſprach den alleinigen Weg zur Weisheit aus. In die verborgene innere Wahrheit ſeiner Seele hatte ſich nun Sokrates verſenkt, ſie war das Dämonion, auf deſſen Stimme er horchte, wenn es eine Entſchließung galt, und wie er ſie als

ein der Seele überhaupt wesentlich einwohnendes in allen Menschen voraussetzte, so forderte er auch von Allen die Entwicklung derselben, und drängte einen Jeden dazu, mit dem er in gesellige Berührung kam. So war denn sein Leben ein Gespräch mit sich und mit Andren; und mit Recht durfte er die Weise seines Dialoges eine geburtshilfliche nennen, weil er nie die Absicht hatte, Wahrheiten, in deren Besitz er war, als Lehrer mitzutheilen, sondern sich allein darauf richtete, Andre aus ihrer Zerstreuung in besondre Lebensinteressen zur Sammlung in sich selber, und zu jenem inneren Mittelpunkt ihres eigenen Bewußtseins hinzuleiten, in welchem sie das schlechthin Wahre und Gewisse als ihren ursprünglichen Besitz vorfinden, und dessen Erkenntniß in sich zur Geburt bringen konnten. Bei dieser in allen seinen Gesprächen hervortretenden Tendenz konnte es nun leicht so scheinen, als ob er außer dem Sittlich-praktischen alle sonstigen geistigen Interessen als gleichgültig betrachtete; wer ihn aber so faßte, (wie dieß unter andern auch Xenophon thut,) verstand ihn eben nicht. Er selbst interessirte sich ja für Kunst, Poesie und jede Art menschlichen Wissens; wohl aber forderte er, daß alle diese Geistesrichtungen in directer Beziehung zu der absoluten Wahrheit des an sich Guten stehen, und von derselben innerlich bewegt sein sollten; abgetrennt von ihr waren sie ihm allerdings nutzlos und nichtig.

Sokrates hat den Gedanken des Guten noch nicht nach seinem reinen Begriffsinhalt bestimmt, es specificirte sich ihm derselbe vielmehr nach den verschiedenen Lebensrichtungen unmittelbar in besondre Handlungsweisen oder Tugenden; wurde er nun bei dieser Bestimmung des Guten von der im socialen Leben schon objectiv ausgeprägten Sittlichkeit geleitet, so erkannte er auch den Inhalt dieser letztern, welcher in der Sophistik schwankend und zweifelhaft geworden war, als schlechthin wahr

und gewiß an; daher nahm er auch das religiöse Bewußtsein des Volkes in sein freies sittliches Bewußtsein auf, die hellenischen Götter waren ihm gute und darum selige Geister, und wie er seine freie Seele als ein gottverwandtes Wesen von seiner sinnlichen Körperlichkeit unterschied, und als den eigentlichen und wahren Sokrates wußte, so war er auch seiner Unsterblichkeit gewiß. Eine Führung der guten Gottheit, an die er glaubte, hat es dem Sokrates vergönnt, jene ihm eigenthümliche erhabene Kraft der Ueberzeugung, welche schlechterdings keine Differenz zwischen Wissen und Handeln aufkommen ließ, nicht bloß in seinem Leben auszusprechen, sondern auch durch seinen Tod auf das Herrlichste zu besiegeln. Sein Tod war eben so der völlige Untergang der Sophistik, wie die Verklärung sokratischen Lebens zu einem urbildlichen Allgemeinen, welches für alle Folgezeit der hellenischen Intelligenz vorschwebend in so mannigfaltigen Richtungen als begeistendes Prinzip fortwirkte, daß Sokrates in einem der persönlichen Gesinnung wohl nur selten beschiedenen Umfange welthistorisch bedeutend ist.

Eben diese Auffassung des Sokrates als eines Urbildes ist auch die Form, in welcher die Fortentwicklung der Philosophie zunächst auftritt; allgemein ward es jetzt von denen, die von einem philosophischen Interesse bewegt wurden, anerkannt, daß nicht subjective Willkühr, wie die Sophisten lehrten, sondern ein universeller, an sich selbst wahrer Zweck den Menschen bestimmen müsse; in der Beantwortung der Frage aber, worin dieser Zweck bestehe und seinen Begriff habe, richteten sich Alle auf das vor ihnen abgeschlossen daliegende Leben des Sokrates. Weil jedoch keine bestimmte, gedankenmäßig durchgeführte Sokratische Lehre, sondern nur eben Sokratisches Leben der Betrachtung vorlag, so mußte bei jener Beantwortung Alles auf die subjective Auffassung der Persönlichkeit des Sokrates ankom-

men, und wie hierbei das Intereſſe des Auffaſſenden einen entſchiedenen Einfluß übte, ſo geſtalteten ſich bald unter denen, die ſich Freunde oder Schüler des Sokrates nennen durften, ſehr verſchiedene Bilder von Sokratiſcher Geſinnung, und mithin auch ſehr abweichende Anſichten über den wahren Lebenszweck. Drei ſubjective Auffaſſungen des Sokrates ſind es, die hier als vorzugsweiſe bedeutſam in Betracht kommen, nicht ſowohl ihrer größeren Verbreitung wegen, als weil ſie in ihrer Einſeitigkeit einander ergänzten, und ſo die allſeitige und objective Darſtellung Sokratiſcher Philoſophie vorbereiteten.

1.) Lediglich im tugendhaften Handeln hatte Sokrates das wahre menſchliche Wohl gefunden, und ſo ſollte auch in ſtrenger Tugendübung, als dem allein Zuträglichen, mit Hintanſetzung aller ſonſtigen geiſtigen Intereſſen, das nach Sokratiſchem Muſter ſich geſtaltende Leben beſtehen. Dieß war die Auffaſſung des Antiſthenes.

2.) Sokrates hatte die Glückſeligkeit als höchſten menſchlichen Lebenszweck ausgeſprochen, und die Wahrheit dieſer Lehre in jener ſchönen Selbſtbefriedigung und ungetrübten Heiterkeit, womit er ſich den Genüſſen des geſelligen Lebens hingab, und ſtatt ſie in finſterer Strenge abzuweiſen ſie durch ſeine ſittliche Kraft beherrſchte, am Beſten beſtättiget; daher ſollte auch ein die Sokratiſche Geſinnung in ſich abbildendes Leben den Genuß als ſeinen Zweck anerkennen, ſich jedoch nicht von ihm unterjochen laſſen, ſondern durch weiſe Mäßigung ſeiner Meiſter bleiben. So verſtand Ariſtippos ſein Vorbild.

3.) Durch ſein ganzes öffentliches Leben hatte es Sokrates bekundet, daß alles wahre Glück auf Einſicht beruhe, und daß, wie alle menſchlichen Verkehrtheiten allein aus Unwiſſenheit ſtammen, ſo auch die Erkenntniß des an ſich Guten das Wohl des Menſchen zur unmittelbaren Folge habe; daher denn auch

sein Verkehr mit sich selbst und mit Anderen eine dialektische Arbeit war, die den Zweck hatte, die scheinbaren Lebensgüter als nichtig zu erweisen, und den einigen Gedanken des wahrhaft Guten zum evidenten, das Leben durchdringenden Wissen zu gestalten. Dialektische Erstarkung des Geistes, die das Wahre vom Scheinbaren immer strenger und tiefer scheidet, und die des Menschen wahres Wohl bedingende Einsicht immer mehr herausbildet, sollte daher das Streben desjenigen sein, der ein sokratisches Leben führen will. Nach diesem Gesichtspunkte begriff Euklides den Meister.

Jede dieser drei Auffassungen enthält ein wahres Moment des Sokratischen Charakters, inwiefern aber alle drei, was in diesem sich zur harmonischen Einheit durchdrang, auseinander reißen, und isolirte Elemente der Gesinnung als deren ganzes Wesen aussprechen, sind sie sämmtlich einseitig und geben vom Sokrates ein falsches Bild. Diese Einseitigkeit prägen sie denn auch in ihrer weiteren Ausbildung immer schärfer aus, und entfernen sich damit auch immer mehr von ihrem Urbilde.

Da ist es zunächst die der praktischen Moral zugewandte Ansicht des Antisthenes, welche immer mehr in Geringschätzung alles Wissens, dann aber auch weiter in Verachtung aller öffentlich geltenden Sitte überging, und als Cynismus in ein widerwärtiges und schaamloses Zerrbild ausartete, darin sich vom wahren Sokratischen Geiste nichts mehr erkennen ließ.

Nicht minder trat auch in der Aristippischen Ansicht das sittliche Maaß hinter dem Genuß, als dem eigentlichen Lebenszweck immer mehr zurück, und bald gestaltete sie sich zu jenem cyrenaischen Hedonismus, welcher vom sittlichen Boden sich ganz entfernend, und bloß auf dem Gebiete sinnlicher Selbstbefriedigung sich bewegend allen Zusammenhang mit Sokratischer Gesinnung aufgab.

Auch das einseitig dialektische Interesse des Euklides entging sehr bald dem Schicksal nicht, seine wesentliche Beziehung zu Sokrates einzubüßen. Wohl war es sein ursprünglicher Zweck, durch dialektische Widerlegung alles endlichen und particulären Wissens den Geist auf das absolute Erkennen des Guten als dem allein wahrhaft Seienden zu concentiren; über dem Eifer des Widerlegens trat aber die positive Idee in den Hintergrund, und so entwickelte sich die megarische Eristik, die immer ausschließlicher sich auf die Ausbildung formal logischer Argumentationsweisen beschränkend den sittlichen Gedanken des Sokrates ganz aus dem Auge verlor.

Nichtsdestoweniger haben diese drei Auffassungsweisen des Sokratischen Geistes ihre Bedeutung in der Fortentwicklung der Philosophie. Denn zunächst erzeugten sie durch ihren Widerstreit um so mehr das Bewußtsein der Nothwendigkeit einer von subjectiver Auffassung unabhängigen, sich selbst bewahrheitenden Darstellung der philosophischen Idee, die das Leben des Sokrates bewegt hatte; und zweitens bestimmte sich durch sie auch die Aufgabe näher, die eine solche objective Darstellung zu lösen hatte. Es waren nämlich die in ihnen zerstreuten Elemente des Sokratischen Geistes in einen Brennpunkt zu sammeln, und aus diesem dann in ihrer Besonderheit als einander gegenseitig bestimmende Richtungen zu entfalten. In der That war in dem bei Aristippos herrschenden sinnlich natürlichen — und dem bei Euklides vorwaltenden intellectuellen Interesse der alte Gegensatz Jonischer und Dorischer Spekulation wieder aufgetaucht, und forderte daher von Neuem seine Vermittlung; der abstrakte ethische Gedanke des Antisthenes verhielt sich zwar zum Natürlichen und Intellectuellen gleichsehr negativ, und nahm hiermit zwischen den Ansichten jener beiden Sokratiker eine gleichgültige und unwirksame Mitte ein, bezeichnete aber schon ganz unmit-

teldar das versöhnende Moment für den Gegensatz. So waren denn das Physische, Ethische und Dialektische durch jene einseitigen Auffassungen des Sokrates als die drei großen Elemente bezeichnet, welche sich in einer allseitigen Darstellung der Philosophie durchdringen mußten, um dann als besondre, aber organisch zusammenhängende Seiten der einen und seldigen Philosophie aufzutreten. In der Vollbringung einer solchen Darstellung vollendete sich die griechische Philosophie. —

Zweite Gestalt: Die Philosophie in ihrer objektiven Vollendung. Es ist die Philosophie Platons, in welcher die griechische Spekulation ihre höchste Entwicklungsstufe erreichte. Wenn es die Darstellungsweise Platons schon überhaupt sehr erschwert, von seiner Lehre ein einigermaßen vollständiges Bild zu geben, so kann dieß einer kurzen und übersichtlichen Charakteristik, wie sie allein hier geliefert werden darf, noch viel weniger gelingen; es ist daher hier von einer umfassenden Darstellung ganz abzustehen, und nur auf den Grundgedanken Platons und auf die Art, wie derselbe sich zu einer einigen, consequent in sich abgeschlossenen Weltanschauung entfaltet, aufmerksam zu machen.

Die Platonische Philosophie ist der objektiv gewordene Sokrates, nämlich die Darstellung des vom allgemeinen Geist durchdrungenen individuellen Geistes; sie tritt ihrer Form nach nicht als Mittheilung einer philosophischen Lehre, sondern als ein in sich selbst vertieftes und sich selbst gestaltendes Geistesleben auf, spricht daher nicht bloß Gedanken, sondern auch das Denken selbst aus, und zwar das Denken in seiner gedoppelten Funrtion der Erzeugung und der Erfassung seines Inhalts. Wie Sokrates keine fertige Weisheit mittheilte, wie vielmehr sein Leben selbst ein im Verkehren des Denkens mit dem Denken sich erzeugendes Wissen war, so sollte auch nach Platons großer Auf-

gabe das speculative Wissen in seiner Darstellung ein in freier Selbstbewegung sich organisirendes Leben, und eben hiermit der ewige Inhalt des Sokrates dem Schicksal eines vergänglichen Einzellebens entrissen sein. Darum war auch der Dialog die nothwendige und keineswegs willkührlich gewählte Form der Platonischen Speculation. Als ein Handeln des Geistes hatte Platon die Philosophie am Sokrates erfaßt, und so mußte er sie auch darstellen; sie durfte sich nicht als ruhende That aus der Bewegung ihres Werdens ausscheiden, sondern mußte selbst als sich vollbringende Handlung auftreten; wie das Leben des Sokrates ein kunstreich improvisirtes philosophisches Drama gewesen war, so sollte jetzt die Philosophie selbst als ein lebendiges dramatisches Kunstwerk sich durchführen. Dieß war die Aufgabe Platons, und meisterlich hat er sie gelöst; seine Philosophie ist sowohl im Ganzen, wie in ihren einzelnen Theilen Kunstwerk; völlig abgelöst von ihrem Urheber setzen sich seine Schriften auch zu dem Leser in kein Verhältniß; sie reden nicht mit uns, schauen uns nicht an, sondern wie plastische Bildwerke blicken sie mit inwärts gewandten Augensternen in sich selbst hinein, und überlassen es uns, sie zu betrachten, uns in sie hineinzuleben und sie zu verstehen. Mittelst Anführung einzelner Stellen aus denselben läßt sich daher die innere Einheit und der consequente Zusammenhang der Platonischen Philosophie gar nicht darstellen; wem es um eine solche Darstellung zu thun ist, der wird nur das allgemeine Bild, wie er es aus Platons Schriften in ihrer Gesammtheit empfangen, aussprechen können, ohne gerade immer im Stande zu sein, seine Worte in jenen Schriften präcise nachzuweisen. So ist es den Alten schon mit Platon ergangen, und so geht es auch jetzt noch mit ihm; man kann, gilt es die Darstellung des Ganzen seiner Speculation, leicht über ihn reden; schwerer schon, wiewohl sicherlich besser ist es

dann, aus ihm heraus zu reden, aber man kann ihn nicht selbst reden lassen, denn er spricht nicht zu uns. Die Umrisse eines Bildes der genannten Art zu liefern soll jetzt versucht werden.

Die alte Philosophie hat den Gegensatz des Seienden und Werdenden erkannt, aber nicht versöhnt; indem Herakleitos und Parmenides einander gegenseitig widerlegen, bestättigen sie nur die Nothwendigkeit, Sein und Werden in der Erkenntniß des All gleich sehr festzuhalten; hiernach streben denn auch die folgenden Philosophen, aber sie finden das Princip nicht, welches jenen Gegensatz vermittelt. Wohl hat Anaxagoras, indem er den Geist als weltordnende Macht setzte, dieses Princip bezeichnet, aber er wußte es nicht zu gebrauchen, denn ihm fehlte die Einsicht in das Wesen des Geistes. Erst Sokrates hat dieses Wesen erkannt und als das Gute ausgesprochen; die Betrachtung vom Ausgangspunkt der Dinge auf ihr Ziel, von ihrem Anfang auf das Ende, um weswillen sie sind, hinlenkend, hat er die wahre Versöhnung des alten Widerstreites hervorgebracht. Denn davon muß jetzt die Philosophie ausgehen, daß das Ende auch der Anfang sei, daß alle Wesen aus dem Ziele, wornach sie streben, auch ihren Ursprung haben; kurz: daß das Gute nicht bloß der Zweck der Welt, sondern auch das erzeugende Prinzip derselben sei.

Das Gute als Princip gefaßt vereiniget in sich die Anaxagoräische Bestimmung lebendiger Geistigkeit, und die Parmenideische des ewigen, einfachen Seins, und ist so als die ewige Gottheit zu denken; ihm als dem an sich selbst Seienden steht kein andres Seiendes, sondern nur das Nichtseiende gegenüber, aber dieses Nichtseiende muß man ihm auch wirklich entgegensetzen. Eine oberflächliche Betrachtung bleibt zwar bei der Aussage stehen, daß das Nichtseiende nicht ist; wird aber das Seiende als das wesentlich Gute gefaßt, so ist es auch noth-

wendig, dem Nichtseienden ein Sein zuzuschreiben. Denn die Gottheit ist neidlos, dem Guten ist es wesentlich, sich mitzutheilen, und wie es an sich selbst das Seiende ist, so ist es auch von Ewigkeit dem Nichtseienden das Sein mittheilend; daher steht ihm schon ganz ursprünglich nicht ein reines Nichtseiendes, sondern ein das Sein empfangendes, also ein Werdendes gegenüber. Seiendes und Werdendes haben eine entgegengesetzte Natur; jenes ist ein wechsellos identisches Einfaches, dieses ein veränderlich in sich verschiedenes Vielfaches; in dem Gedanken jedoch, daß das Gute sich mittheile, liegt nicht bloß, daß das Nichtseiende zum Dasein gelange, sondern daß das hiermit werdende auch den Charakter des Guten empfange, also in seine Veränderlichkeit das Unveränderliche, in seine Vielheit und Verschiedenheit die identische Einheit aufnehme, und hiermit, soweit seine unvollkommene Natur es gestattet, das Vollkommene in sich trage. Nothwendig ist daher zwischen dem Seienden und dem Werdenden ein mittleres Wesen zu denken, welches die entgegengesetzten Charaktere beider in sich zur Einheit zusammenbringt, und so selbst eine Einheit der Identität und Verschiedenheit, der Einfachheit und Vielheit, kurz eine reine Form und Gestalt des Unveränderlichen im Veränderlichen — eine Idee des Göttlichen im Werdenden ist. Diese Idee ist ihrem reinen Wesen nach das ewige Gute selbst, jedoch nicht so, wie dieses in sich selber ist, sondern wie es sich dem Werdenden mittheilt, und ihm einwohnt; daher ist die Idee als eine Vielheit von Ideen wirklich, die sich einerseits als besondere von einander unterscheiden, andrerseits aber auch das eine, allgemeine Wesen der Idee überhaupt, nämlich die harmonische Einheit des Seienden und Werdenden ausdrücken, daher sich auf einander beziehen und eine harmonisch verknüpfte Totalität bilden. Als solche Totalität durchdringen sie das Werdende, und bringen Maaß

und Bestand in dessen endlosen Wechsel; also wird das Werdende zu einer Vielheit gesonderter Gestalten, welche zu einem abgeschlossenen, die Lebendigkeit und Geistigkeit des ewigen Guten in sich enthaltenden, harmonischen Ganzen verbunden sind; und dieses einige Ganze ist die Welt. Ihrem wechsellos beharrlichen Inhalt nach ist die Welt selbst die Totalität der Ideen; das Werdende in ihr aber, welches von den Ideen bestimmt und durchdrungen wird, macht ihre körperliche Natur aus. Das nach Maaß und Ordnung gestaltete, die Ideen in sich tragende und ausdrückende körperliche Wesen der Welt wird nun eben hierdurch zum Bilde der Ideen; diese letzteren selbst aber sind gleichfalls Bilder, nämlich ewige Bilder des einigen Guten in der Vielheit und dem Unterschiede des Werdens; daher sind die Körper, inwiefern sie die Ideen an sich ausdrücken, Abbilder von Urbildern, und die Welt überhaupt ist gleichsehr eine abbildliche und urbildliche. Das Abbild unterscheidet sich vom Urbilde darin, daß in ihm das Wesen des Werdens, also Wechsel und Veränderung seine Macht ausübt; die Welt als abbildliche steht daher unter dem Gesetz des Entstehens und Vergehens. Ihrem urbildlichen Charakter nach aber, oder als Ideenwelt, ist sie ein ewiges, das göttliche Gute auf permanente Weise in sich tragendes.

Ihren Prinzipien nach nun auf den Gegensatz des Seienden und Werdenden, und auf die denselben vermittelnde Idee zurückgehend, offenbart die Welt auch in ihrer Wirklichkeit sowohl jenen Gegensatz, wie dessen Vermittlung, und enthält daher drei Regionen: eine vollkommenste, darin das unveränderlich Seiende das Werdende vollständig beherrscht; eine unvollkommenste, in welcher umgekehrt der Wechsel des Werdens das beharrliche Sein überwältiget, und eine zwischen beiden die Mitte einnehmende, darin Beharrlichkeit und Wechsel einander das Gleich-

gewicht halten. Der Anschauung zeigen sich diese drei Regionen als der in sich unveränderliche Fixsternhimmel, als das dem Wechsel unterliegende Reich der irdischen Wesen, und als die zwischen diesen beiden in der Mitte befindliche, vom Unveränderlichen und Wechselnden gleichsehr bestimmte Planetensphäre. Zwar ist in allen drei Gebieten das Seiende mit dem Werdenden verknüpft, daher auch alle an dem an sich vergänglichen Körperwesen Theil haben; weil jedoch in den beiden höheren Sphären das Werdende von der Macht des Seienden theils völlig bewältiget, theils gebändiget ist, so sind diese Sphären, obschon das Vergängliche in sich enthaltend, dennoch dem Vergehen entnommen; die Wesen, die sie umfassen, sind mit ihren körperlichen Abbildern untrennbar verbundene Ideen; obschon nicht die ewige Gottheit selbst, sind sie doch göttliche, unsterbliche Wesen — gewordene Götter. In der Region der irdischen Naturen dagegen, wo die Veränderung die vorwaltende Macht ist, ist die Verbindung des Seienden mit dem Werdenden keine unauflösliche; hier sind die Ideen theils nur beharrliche Formen des vielfach wechselnden Körperlichen, bestehende Arten und Gattungen, deren einzelne körperliche Ausdrücke dem Wechsel des Entstehens und Vergehens unterliegen; theils wohnen sie — und dieß ist bei den des Lebens theilhaften irdischen Geschlechtern der Fall — den Körpern als sie bewegende und leitende Seele ein. Diese Seelen sind aber weder mit ihren Leibern unzertrennlich verbunden, noch theilen sie deren Schicksal, denn als Ideen die Beharrlichkeit des Seins in sich habend, sind sie dem Loose der Sterblichkeit, welchem ihre Körper anheimfallen, nicht unterworfen; doch besteht nach ihrer Trennung vom Körper ihre Bestimmung, einem Leibe einzuwohnen fort, und muß sich auch vollbringen.

In diesen drei Sphären bildet die Welt eine harmonische

Einheit; sie ist gleichsam eine Proportion, in welcher der Fixsternhimmel und die irdischen Geschlechter die Extreme darstellen, die Planetensphäre aber die diese verknüpfende proportionale Mitte ausdrückt. Eben hierin spricht sie das reine Wesen der Idee aus, welche die extremen Momente der Identität und Verschiedenheit (des Einfachen und Vielfachen) zu ihrem Inhalt hat, und zugleich deren harmonische Mitte in sich darstellt; die Welt ist insofern gar nichts andres als die wirkliche Idee. Erwägt man aber, daß die Fixsternsphäre als die größte und allumschließende die untergeordneten Regionen in ihrem einfachen Umschwunge leitet und beherrscht, und daß das den innersten, mithin kleinsten Weltkreis einnehmende irdische Naturgebiet, wie sehr in ihm das Veränderliche des Werdenden waltet, im Ganzen doch von der Macht des Unveränderlichen gelenkt und ihr so vollständig unterworfen ist, so drückt die Totalität des Wirklichen doch nur das ewige Gute aus; das All ist so gefaßt einfache Einheit, und gar nicht mehr Welt, sondern die Gottheit selbst. Betrachtet man endlich das Universum nach dem in ihm vorhandenen Element des Werdens, so stellt es sich als ein einiger, in sich selbst genugsamer, lebendiger Leib dar, welchem die Idee als bewegende und begeistende Seele einwohnt.

Was nun die Sphäre der irdischen Wesen noch in ihrer Besonderheit betrifft, so treten in ihr zwar Abbild und Urbild, welche in den höheren Regionen untrennbar vereiniget sind, aus einander, ja es kann in ihr das ordnungslose Werden so sehr die Uebermacht gewinnen, daß die Abbilder sogar ihren Urbildern völlig unähnlich werden, nichts destoweniger ist auch sie auf eine dem Weltganzen ähnliche Weise gebildet. Sie enthält an den leblosen Dingen, den thierisch belebten Wesen und den erkenntnißfähigen Menschen drei Stufen des Daseins, welche die Charaktere der drei Regionen des Weltalls in sich ausdrücken, daher

sie denn auch die Harmonie des All in sich abbilden kann. Daß eine solche Nachahmung der Weltharmonie in ihr Statt finde, hängt aber vornehmlich vom Menschen ab; denn was der Fixsternhimmel im Weltganzen ist, das kann der Mensch in der irdischen Sphäre bedeuten, nämlich das herrschende und ordnende Göttliche. Die Erkenntnißkraft, welche zum Wesen der Idee des Menschen oder seiner Seele gehört, ist an sich selbst ein unveränderliches, göttliches Element, vermöge dessen die menschliche Seele gar nicht im Gebiete der irdischen Natur, sondern in den höheren Weltregionen ihre ursprüngliche Heimath hat, daher denn auch dorthin zurückzukehren ihre Bestimmung ist. In das Gebiet des Irdischen aber versenkt, soll sie das verknüpfende Band zwischen diesem und den göttlichen Sphären bilden; daher hängen in ihr Göttliches und Irdisches zusammen, und sie vereinigt beider Naturen in sich. Erkennen und Begehren sind die in ihr waltenden Mächte; wie im Erkennen das Gottverwandte, so spricht sich im Begehren der ordnungslos wogende Wechsel des Werdenden aus; beide entgegengesetzten Mächte sind in ihr aber auch durch eine mittlere Seelenkraft, durch eine gewisse thatkräftige Erregbarkeit, welche durch Erkenntniß und Begierde gleich sehr bestimmbar ist, mit einander in Verbindung gebracht. So stellt denn die menschliche Seele die nämlichen drei Regionen in sich dar, welche auch den Inhalt des Universums bilden; sie vermag darum die harmonische Einheit, zu welcher die drei Weltsphären in sich verknüpft sind, in ihrem Dasein darzustellen und so das göttliche Gute auszudrücken. Wenn nämlich ihre Erkenntnißkraft, sich auf das wechsellos identische Seiende hinrichtend, und es erfassend, in ihr die allein herrschende und lenkende Macht ist, welche die Erregbarkeit in ihren Dienst nimmt, und mittelst deren thatkräftiger Natur das an sich maaßlose Reich der Begierden bändiget und

sich unterwirft, — dann ist die ganze Seele mit sich selbst in Harmonie, drückt in sich das ewige Gute aus, und ist so selbst eine gute oder tugendhafte. Alle Tugend der menschlichen Seele ist daher wesentlich die Eine, daß jede ihrer drei Kräfte das ihr eigenthümliche, aber durch die Harmonie des Ganzen bestimmte und geordnete Werk vollbringe, und nicht über die ihr hiermit gesetzten Gränzen hinaus in ein fremdes Gebiet übergreife; solche Selbstbeschränkung auf das eigne und angemessene Werk ist es auch, was man Gerechtigkeit nennt. Aber diese Gerechtigkeit stellt sich, indem sie auf jede der drei Seelenkräfte besonders bezogen wird, in drei Tugenden dar; am Erkennen betrachtet ist sie Einsicht, an der Erregbarkeit erscheint sie als Tapferkeit, am Begehren als Mäßigkeit; doch zieht sich die Mäßigkeit ja auch als gemeinsames harmonisches Maaß durch alle drei Seelenregionen, und was in drei Tugenden gesondert war, wird so wiederum zu der einigen Seelenverfassung, in welcher die Gerechtigkeit des Menschen, oder seine Tugend überhaupt besteht.

Solche Tugend darzustellen, sein Leben zum Abbilde des ewigen Guten zu machen, und eben hierin eine den Göttern verwandte Glückseligkeit zu erlangen, ist nun das Ziel des Menschen; doch muß er sich zu demselben erst erziehen und heranbilden. Denn in den beiden höheren, die unsterblichen Wesen umfassenden Weltsphären waltet zwar unwandelbar das Gesetz des ewigen Guten; in der Region der sterblichen Wesen aber muß das Gute erst zur herrschenden Macht erhoben werden, sonst gewinnt in ihr das Ordnungslose, Unharmonische und so das Böse die Oberhand; daher gelangt auch im Menschen erst vermöge seiner eigenen That die Erkenntnißkraft zur Herrschaft. Andrerseits ist es aber auch seine eigne Schuld, wenn das Erkennen in ihm von den niedrigeren Seelenkräften überwältiget

wird; denn das Erkennen ist als die vollkommenere auch die stärkere Kraft, und kann nur darum von den niedrigeren Kräften unterjocht werden, weil sie ihre Herrschermacht nicht gebraucht und sich in naturwidriger Ohnmacht ihnen hingiebt. Solche Ohnmacht ist aber der Zustand der ungebildeten Seele, die über ihr wahres Wesen in Unwissenheit ist. Der Grund dieser Unwissenheit ist folgender:

Der unmittelbare Gegenstand des menschlichen Erkennens ist nicht die Seele selbst, sondern die außer derselben vorhandenen einzelnen Dinge; diese aber sind vom Werden beherrscht. und offenbaren dessen Natur in ihrem steten Wechsel. Daher lernt die Seele zuerst das Veränderliche kennen, ihre Auffassung ist das sinnliche Wahrnehmen, in welchem ihr das Unveränderliche, also wesentlich Wahre noch ganz verborgen bleibt; die einzelnen wechselnden Dingen aber für das Wahre haltend, bringt sie es noch gar nicht zu eigentlichem Wissen, sondern bloß zur Meinung. Im Gebiete der Meinung bleibt nun die ungebildete Seele stehen, giebt sich somit der Gewalt des Veränderlichen hin, und läßt auf diese Weise das Erkennen von den niedrigeren Seelenkräften unterjocht werden.

Die sich selbst erziehende Seele aber bleibt mit ihren Blicken nicht an der Erde und deren Gebilden haften, sondern erhebt das Auge zu den himmlischen Sphären; dort wird das beharrlich Seiende ihr Gegenstand. Dieses erfassend ist sie nicht wahrnehmend, sondern denkend; denn das Unveränderliche kann nur im Denken ergriffen werden; sie hegt daher auch nicht mehr bloße Meinung, sondern ihr Erkennen, das Seiende zu seinem Inhalte habend, ist jetzt eigentliches Wissen. Doch bezieht sich dieses Wissen zunächst noch auf das sinnlich erschaute, und hat dasselbe zu seiner Voraussetzung; es wird darin zwar ein unveränderlich Wahres erkannt, aber nur in so weit als dieses

an einem Wahrnehmbaren ſeinen anſchaulichen Ausdruck hat; kurz das Wiſſen iſt mathematiſch, von ſinnlich angeſchauter Vorausſetzung ausgehend, und ſich darauf zurückbeziehend. Das mathematiſche Wiſſen, welches nur ſo weit fortſchreiten kann, als ſeine Vorausſetzung es geſtattet, und daher nicht bis zu dem ſchlechthin vorausſetzungsloſen Anfang ſelbſt vorzudringen vermag, entſpricht im Erkennen jener mittleren Seelenkraft, welche vom Wandelbaren und Unwandelbaren gleich ſehr angezogen wird; eben ſo wie das Wahrnehmen und das auf ihm beruhende Reich der Meinungen den Charakter des in ſich unbeſtändigen Begehrens hat.

Durchbricht endlich die erkennende Seele auch die Schranke dieſes bedingten Wiſſens, läßt ſie ſich durch Vorausſetzungen nicht binden, bedeuten ihr dieſelben vielmehr nur Ausgangspunkte für eine geiſtige Bewegung, in welcher ſie zur Erfaſſung des ſchlechthin vorausſetzungsloſen Principes alles Wirklichen aufſteigt, und von dieſem höchſten Gedanken durch alle Gattungen des Beſonderen bis zu dem unmittelbar Gegenwärtigen denkend herabſteigt, dann iſt ihr Wiſſen vernünftige Einſicht, wahre Wiſſenſchaft, deren Inhalt das ewige Gute ſelbſt, und deſſen das Reich des Werdens durchdringende Idee iſt. Dieſe vorausſetzungsloſe Wiſſenſchaft iſt die Philoſophie, in welcher das Erkennen weder Wahrnehmen, noch am Sinnlichen fortgehendes Denken oder Verſtand iſt, ſondern als dialektiſches Denken der unwandelbaren Idee, oder als Vernunft auftritt; Dialektik nämlich iſt jenes der Philoſophie weſentliche Fortſchreiten von Gedanken zu Gedanken nach der nämlichen Verknüpfung, welche unter den Ideen ſelbſt, die den Inhalt jener Gedanken ausmachen, vorhanden iſt. Nur in der Philoſophie erfaßt das Erkennen ſich ſelbſt, in ihr iſt es weder der niedrigſten, noch der mittleren Seelenkraft ähnlich, ſondern ſtellt ſein eignes Weſen

dar, und spricht die Idee aus, die es selber ist. Darum lernt auch der Mensch nur mittelst der Philosophie sich selbst kennen; denn nur mittelst ihrer wird die Erkenntnißkraft ihrer Macht und ihres Berufes sich bewußt, die andren Seelenregionen zu beherrschen, und so die ganze Seele in jene innere Harmonie zu bringen, in welcher sie ein lebendiges Bild der Weltharmonie und des in dieser wirklichen ewigen Guten, eben hiermit aber tugendhaft und glückselig zugleich ist. Nur die philosophisch gebildete Seele ist jenes Einklangs, in welchem das Wesen der Gerechtigkeit besteht, fähig; der echte Philosoph ist wie der wahrhaft Einsichtige so auch der wahrhaft Tapfre und Mäßige, mithin überhaupt der Gerechte, und umgekehrt gründet sich alle Ungerechtigkeit, folglich auch alles menschliche Uebel allein auf Unwissenheit, und namentlich auf Mangel an dialektischer Bildung und auf Geringschätzung der Philosophie. Und diese Unwissenheit selbst rührt wiederum vornehmlich daher, weil, wie im Reiche des Werdens überall die Verschiedenheit vorwaltet, auch nicht alle Menschen mit gleichen Seelenanlagen geboren werden; so geschieht es denn, daß viele gar nicht fähig sind, die Erkenntnißkraft in sich zu rechter Entwicklung zu bringen, sondern theils in der niedrigsten, theils in der mittleren Seelenregion festgehalten, in ihrem von Begierden oder Leidenschaften bewegten Dasein mehr das Leben der Thiere nachahmen, als wahrhaft menschliches Wesen aussprechen. Nur die in ihrer Anlage schon weisheitsliebende Seele bildet und erzieht sich selbst zum wahren Menschen, sie ist es denn auch, welche in ihrer Vollendung die Philosophie, und mit dieser ein glückseliges Leben erreicht.

Wenn nun die Menschen schon um ihrer körperlichen Bedürfnisse willen in einem vereinzelten Dasein keinen Bestand haben, so sind sie noch viel mehr durch die Verschiedenheit ihrer Seelenanlagen dazu genöthiget, in größere Gemeinschaften zu-

ſammenzutreten, in welchen ihre Fähigkeiten einander gegenſeitig zu einem einigen, in ſich zureichenden Seelenleben ergänzen können; ſolche Gemeinſchaften ſind die Staaten. Der Staat überhaupt kann ſeiner Natur nach nichts andres als das Weſen der menſchlichen Seele ausdrücken; ſeine ewige Beſtimmung, mit der des einzelnen Menſchen ganz zuſammenfallend, iſt ſomit die Darſtellung jener vollkommenen inneren Harmonie der Seele, welche Gerechtigkeit heißt. Er muß daher drei den Grundkräften der Seele entſprechende Stände enthalten: einen das Erkennen darſtellenden, welcher das Ganze leitet und regiert, einen auf den Erwerb gerichteten, und ſo das Begehren in ſich ausdrückenden, und einen dieſe beiden vermittelnden, welcher der Erregbarkeit der Seele entſprechend, das Ganze zu bewachen und zu vertheidigen hat. Soll nun der Staat ſeine Beſtimmung erfüllen, ſo müſſen in ihm die drei Stände in demjenigen harmoniſchen Verhältniſſe ſich befinden, welches auch die einzelne Seele in ihren drei Grundkräften darzuſtellen berufen iſt. Es müſſen alſo die Leiter das Erkennen in ſich zur Vernunft entwickelt haben, und ſo die Wiſſenſchaft des an ſich Guten beſitzend nach der wahren Einſicht regieren; von ihnen allein müſſen ſich dann die Beſchützer beſtimmen laſſen, und in rechter Tapferkeit ihnen beiſtehend ihre Anordnungen vollziehen, während die Erwerbenden ſich mit Mäßigkeit innerhalb der ihnen von den Hütern geſetzten Schranken bewegend die Ernährer des ganzen Staates bilden. In ſolcher Verfaſſung, welche nur dann ſich völlig verwirklichet, wenn die Regierenden Philoſophen ſind, und ſo lange ſich erhält, als jede einzelne Seele dem ihrer Anlage entſprechenden Stande zugeſellt, das ihr angemeſſene Werk vollbringt, ſtellt der Staat die mit ſich ſelbſt in rechtem Einklang ſeiende menſchliche Seele dar, und in großen Zügen

das Wesen der Gerechtigkeit enthaltend und ausdrückend ist er ein in sich selbst beglücktes Abbild der Weltharmonie.

Freilich wird auch dieß vollkommene Gebilde, da es sich nur durch die Macht der Erziehung erhalten kann, nicht immer bestehen; denn die Erziehung zum Trefflichen setzt auch treffliche Anlagen voraus, Anlagen aber, weil von der Geburt abhängig, sind dem Wechsel des Werdens unterworfen, und werden daher zu gewissen Zeiten nicht in der erforderlichen Tüchtigkeit vorhanden sein. Eine Verschlimmerung des Staates muß dann eintreten, in welcher derselbe eben so die unvollkommenen Zustände der Seele in sich darstellen wird, wie er in seiner besten Verfassung deren Vollkommenheit ausdrückt. Im Allgemeinen wird sein Verfall den Verlauf haben, daß die Herrschaft in ihm von der Vernunft allmälig auf die mittlere Seelenkraft, und von dieser dann weiter auf das Begehren übergeht; sind zuletzt die ordnungslos wogenden, von keinem vernünftigen Maaße mehr gebändigten Begierden zu ausschließlicher Herrschaft gelangt, und fällt eben deswegen der Staat der blinden despotischen Willkühr anheim, so befindet er sich in seiner schlechtesten Verfassung; als das reine Widerspiel des besten Staates ist er dann ein Ausdruck sowohl vollständiger Ungerechtigkeit als tiefster Unglückseligkeit.

Zeigt sich auf diese Weise die Gewalt des Werdens für die naturgemäße Entwicklung des Menschen vielfach hemmend, so ist dagegen auch zu bedenken, daß im Weltganzen die Macht des Guten herrscht, und ihr das Reich vorwaltender Veränderung unterworfen bleibt. Kommt es daher im Gebiet der irdischen Naturen auch zu mancherlei Störungen und Umwälzungen, so muß man dieß so verstehen, daß die alleitende Gottheit diese Region zwar zeitweilig der Macht des Werdens überlasse, sie aber gleichwohl, wenn auch aus der Ferne, in der ewigen Ord-

nung das All festhalte, und nachdem das Ordnungslose sein Maaß erfüllt hat, selbst wieder als der alleinige Steuermann an das Ruder trete, alles krankende und sich auflösende irdische Wesen wieder herstelle und in die ursprüngliche Ordnung zurückführe. Und wie hiermit überhaupt die irdischen Wesen nie gänzlich der Gewalt des Veränderlichen unterliegen, so gilt dieß noch weit mehr von den Menschen, deren Seelen ihrem eigentlichen Wesen nach ja gar nicht der Erdregion, sondern einer höheren göttlichen Weltsphäre angehören, für die sie sich zu erziehen haben. Diese Erziehung vollbringt sich denn auch früher oder später. Denn wiewohl die menschliche Seele sich zunächst dem Wahrnehmen hingiebt, und im Reiche des Meinens lebt, wohnt ihr doch nichts desto weniger der Trieb nach ihrer höheren Heimath ein; wo sie daher im Gebiete der irdischen Wesen treue und ähnliche Abbilder der Idee erblickt — solche Abbilder aber sind es, die wir schön nennen — da begrüßt sie dieselben mit Liebe als ein Urbekanntes, die Erinnerung an ihr ursprüngliches göttliches Sein taucht in ihr auf, und ihr wachsen die Schwingen, die sie über das Irdische in das ewige Reich der Ideen erheben; dasselbe begegnet ihr, wenn sie zu den Himmelssphären aufblickend deren unwandelbare Ordnung betrachtet, und so ist ihr irdisches Leben ein Kennenlernen des Göttlichen, solches Lernen selbst aber ist Rückerinnerung eines Wissens, das ihr, in wiefern sie selbst Idee ist, schon ursprünglich einwohnt. Läßt sie sich aber von Begierden so beherrschen, und von den wahrnehmbaren, vergänglichen Abbildern dergestalt einnehmen, daß ihr das urbildliche Göttliche nicht zur Erinnerung kömmt, so ist solchem verkehrten und krankhaften Dasein doch durch den Tod selbst ein Ziel gesetzt, nach dessen Erreichung sie abermals mit einem irdischen Leibe vereiniget, von Neuem ein durch die Schicksale und Erfahrungen ihres früheren Daseins mitbestimm-

tes Leben durchläuft. Auf dieſe Weiſe wird ſie durch das allgemeine göttliche Weltgeſetz ſelbſt dazu angehalten, ſich zu ihrer wahren Beſtimmung heranzubilden; denn nicht früher endet die Reihe ihrer irdiſchen Geburten, als bis ſie die ihr von den irdiſchen Stoffen anhaftenden, vernunftlos drängenden Triebe durch die Vernunft bändigend, und dem ihr einwohnenden Göttlichen folgend, zu derjenigen Trefflichkeit gelangt iſt, welche ihr urſprüngliches Weſen erfordert. Hat ſie aber dieſe erreicht, hat ſie durch wahre philoſophiſche Bildung ihr Leben zum Ausdruck der Gerechtigkeit, und ſo zum Bilde der univerſellen Weltharmonie geſtaltet, (wie dieß an Sokrates erlebt worden iſt), ſo verläßt ſie die irdiſche Region für immer; in die Sphäre der Geſtirne, welcher ihr Weſen entnommen, zurückkehrend, und dort wie die Götter mit einem ihr angemeſſenen Leibe fortan unzertrennlich verbunden, lebt ſie dann ein nicht endendes glückſeliges Leben.

Das Vorſtehende muß hier als Bild der Platoniſchen Philoſophie genügen; niemand kann mehr als der Darſteller ſelbſt es fühlen, wie mangelhaft dieſes Bild iſt, und ſchon darum ſeien mußte, weil in ihm nicht in ein ausführliches Detail eingegangen werden durfte, während Platon zu den reichen Geiſtern gehört, deren Denken an Tiefe wächſt, jemehr es ſich ſpecificirt. Nichts deſto wenig mag das Mitgetheilte zureichend ſein, den eigenthümlichen Standpunkt Platons, die erhabene Einfachheit ſeines Princips, ſo wie die gleich ſehr dialektiſche und künſtleriſche Conſequenz in der Durchführung deſſelben durch das ganze Gebiet des Natürlichen und Sittlichen zur Anſchauung zu bringen. Der abſtrakte Ausdruck ſeines Princips iſt der ſchwierigſte Punkt für den Darſteller ſeiner Philoſophie; in ſeinen Schriften ſtellt er ſich nicht direct heraus, und ſelbſt in jenem berühmten, leider nicht

auf die Nachwelt gekommenen Vortrag über das Gute scheint ihn Platon nur dunkel bezeichnet zu haben, sonst könnten seine unmittelbaren Schüler nicht über die wichtigsten Fragen, z. B. über das Verhältniß Gottes zur Welt in Streit gewesen sein. So bleibt denn nichts übrig, als aus seinen vorliegenden Werken sich einen begrifflichen Ausdruck des denselben zweifelsohne immanenten philosophischen Princips selbst zu bilden, dann aber wird man es, nach moderner Weise formulirt, doch nur als das Absolute (schlechthin Seiende) welches seine Negation (das Nichtseiende) setzend, sich in derselben affirmirt, aussprechen können. Eben hiermit ist aber auch schon jene Triplicität bezeichnet, welche im All als alleiniger ewiger Inhalt desselben sich zu einer unendlichen Mannigfaltigkeit von Gestalten besondert und sowohl in jeder für sich, wie in ihrem Zusammenhang untereinander sich reflektirt. Das ganze Universum ist dem Platon daher einerseits der von Ewigkeit sich sollicitirende Gegensatz von Sein und Nichtsein, somit absolutes Leben, und zugleich andrerseits die von Ewigkeit sich vollziehende Selbstaffirmation des Seins im Nichtsein, eben hierin aber absoluter Geist, ein im Negativen sich selbst formendes und hiermit auch das Negative gestaltendes unendliches Denken — die einige Idee, sich darstellend in einer unendlichen Vielheit von Ideen. Es war die Macht des Negativen (des Werdenden), vermöge welcher das Universum sich in einer Stufenreihe von Wesen darstellen mußte, und eben so war es die Macht des Positiven (des einfachen Seienden), welche alle diese Stufen zur absoluten Einheit verband; daher waren alle besonderen Naturgebilde doch nur Theile und Glieder eines einigen, allumfassenden, schlechthin lebendigen Weltorganismus. Eben diesen Charakter organischer Einheit mußte nun das Universum nicht bloß als sich verlebendigendes Leben, sondern auch als Geist haben, und seine einige

Idee somit in einer organisch verknüpften Totalität besondrer Ideen aussprechen. Daher forderte Platon auch von der Wissenschaft, welche ihm nichts andres als der Reflex des universellen Geistes im menschlichen Geist, der absoluten Idee in der den Menschen konstituirenden besondern Idee sein konnte, daß sie ihrem Inhalte nach als organisch verbundenes Ganzes, und ihrer Form nach als lebendige in ihren Ausgangspunkt zurückkehrende Kreisbewegung sich darstelle. Das Denken kann hierbei von der sinnlichen Wirklichkeit ausgehen, und dann muß es sich von ihr aus zu dem an sich Nothwendigen, als absoluten Zweck alles Daseins erheben; diesen Zweck erfassend, und ihn zugleich als absolutes Prinzip findend, muß es dann sofort sich selbst aus ihm als aus seinem Prinzipe zu erkennen streben, und so sich wieder zu seinem endlichen Dasein, von dem es ausging, zurückbewegen; oder es kann die wissenschaftliche Bewegung vom Absoluten als Prinzip beginnen, und dann muß sie auch in ihm als Zweck enden; dem Gehalte nach sind beide Bewegungen eine und dieselbe. Daß aber Platon nicht bloß eine solche Forderung an die Wissenschaft machte, sondern sie auch in seiner Darstellung der Philosophie vollzog, ja nur in und mittelst der Vollziehung derselben sie als Forderung aussprach und rechtfertigte, dieß wollte die hier gegebene Darstellung seiner Speculation anschaulich machen. Demnächst war es dieser Darstellung darum zu thun, die dem Platon eigenthümliche, durchgängige Identität des Natürlichen und Sittlichen hervorzuheben; Platon kennt keine andere Weltordnung als die sittliche Erhebung des Vergänglichen in das Ewige, Auflösung des mißklingenden Widerstreites in Harmonie, Bändigung des Ordnungslosen durch Maaß, des in sich Unvollkommnen durch das Vollkommene — dies ist der Inhalt aller Natur so wie aller menschlichen Tugend. Darum konnte Platon das sittliche Leben des Menschen von Naturanlagen ab-

hängig sein lassen, weil ihm die Natur selbst eine sittliche war, darum konnte er in seiner Politie den wahren Staat als einen gesunden, das Universum in sich abbildenden natürlichen Organismus, und dessen Metamorphose als einen nothwendigen Naturverlauf darstellen, weil er in seinem dem genannten Werke sich anschließenden Timäos die Konstruktion des natürlichen Universums selbst lediglich auf die sittliche Idee gründete.

Platons Philosophie ist wesentlich Poesie, nämlich ein in unendlicher That sich selbst verwirklichender und schöpferisch gestaltender vernünftiger Gedanke; sie enthält darum nicht bloß in einzelnen Theilen ihrer Darstellung bedeutsame Mythen, sondern ist selbst ein großes Mythos, ein die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umfassender jedoch, eine ewige sich fort und fort selbst vollbringende Geschichte, ein Weltdrama. Das Denken verhält sich in ihr durchaus anschauend, seine Anschauung ist aber auch eine völlig hellenische; jene Identität des Natürlichen und Freien, welche den innersten Mittelpunkt des griechischen Volksgeistes bildete, darin alle Religion und alles Staatsthum der Griechen wurzelte, und die alle Blüthen griechischer Kunst und Philosophie aus sich hervorgetrieben hatte — sie war in Platons Speculation zu bewußter Selbstaffirmation gelangt; in ihr wußte der frei sich bestimmende Geist in seiner Freiheit zugleich sich als ewige Naturgestalt, und wie sich, so wußte er das Universum. Eine durchaus hellenische Weisheit also war die Platonische; will man sie darum für eine beschränkte halten, weil sie nur erst eine volksthümliche, und noch nicht die allgemein menschliche war, so muß man doch dieß jedenfalls anerkennen, daß sie den Höhenpunkt griechischer Philosophie in sich darstellt. In der That endet mit Platon die Geschichte der Production des philosophischen Wissens in der vorchristlichen Welt; ein tieferes Bewußtsein erzeugt der hellenische Geist nicht, als

er in Platon erreicht hat. Doch ist es ja, wie bereits früher bemerkt worden, die welthistorische Aufgabe des griechischen Volkes gewesen, nachdem es seinen geistigen Gehalt in sich selbst zu völliger Reife entwickelt, die isolirenden Formen der Volksbesonderheit abzustreifen, und als universelles Weltvolk aufzutreten. Eben diese Aufgabe kommt jetzt an die Philosophie; der in Platon sich vollendende hellenische Geist derselben muß aus seinen plastischen Formen heraustretend sich als allgemeinen Geist erweisen. Diesen großen, man darf sagen tragischen Schritt thut die Philosophie in Aristoteles, und zwar ist es die Platonische Philosophie selbst die diesen Schritt thut. Der speculative Inhalt derselben ändert sich durch Aristoteles gar nicht, wird durch ihn weder tiefer noch reicher, wohl aber ändert sich ihre Form wesentlich, und zu solcher Aenderung lag die Nothwendigkeit in ihr selbst.

Das speculative Denken war nämlich bei Platon als durchaus in sich selbst vertieft aufgetreten; es hatte sich zwar ausgesprochen, aber nicht für Andere, sondern nur für sich; das Wort war nur der organische Leib, darin es sich selbst zur Wirklichkeit brachte. Nun es sich jedoch verwirklichet hatte, war es für Andre da, ohne sich noch mit diesen in Beziehung gesetzt zu haben. Eine solche Beziehung war aber nothwendig, und sie hervorzubringen eben darum eine Arbeit, die Anderen zufiel: der subjektive Geist mußte eine Stellung zu der in gediegener Wirklichkeit sich vor ihm ausbreitenden Gedankenwelt annehmen, in der bloßen Anschauung derselben blieb er außer ihr stehen, oder mußte sich ganz an sie aufgeben; keines von beiden durfte geschehen, und nur sie sich zu assimiliren mußte seine Aufgabe sein. Aber eben damit wurde die Form des subjektiven Denkens die Macht, welcher sich die platonische Spekulation fügen mußte, und an der ihre schöne Gestalt zerbrach. Eben diese große

und weſentliche Arbeit, welche dem denkenden Subjekt ſeine Stellung und Macht der ſpeculativen Idee gegenüber ſicherte, und eben damit die Welt der Speculation jenem abgeſchloſſenen Inſichſein, das bei Platon noch die Weiſe ihrer Exiſtenz iſt, entriß, ward dem Ariſtoteles zu Theil. In ihm ſtarb der Leib der platoniſchen Philoſophie um ſeiner Beſonderheit willen, der dieſem einwohnende Geiſt aber ward erhalten; daher iſt Ariſtoteles von Platon in einer Entwicklungsgeſchichte der Philoſophie gar nicht zu trennen; er nimmt zwar keine höhere Stufe ein als ſein großer Meiſter, denn der ſpeculative Gehalt ſeiner Lehre gehört dem Platon, aber er führt dieſen Gehalt in den ſubjektiven Begriff ein, entreißt ihn, den an ſich-univerſellen, einer ihm unangemeſſenen partikulären Form, und bildet ſo eine weſentliche Ergänzung zur Platoniſchen Philoſophie, ohne welche dieſe ein abſolut Unzugängliches geblieben wäre. Das intuitive Denken Platons wird in Ariſtoteles discurſiv, die von jenem in unmittelbarer Vernunftanſchauung vollbrachte Geiſtesthat wird in dieſem zu einer vom begreifenden Subjekte ausgehende Rede; nun iſt es allerdings eine höchſt wichtige Sache um eine ſolche Rede, nur muß man ſie nicht höher als die That, ſondern höchſtens als weſentliches Complement derſelben ihr gleich ſetzen. Es wird dies hier bemerkt, weil in gegenwärtiger Zeit Ariſtoteles auf Koſten Platons ſo ſehr erhoben und geprieſen wird; ſolche Vorliebe erklärt ſich freilich aus dem Intereſſe einer Zeit, in welcher überhaupt das Sagen mehr gilt als das Thun, und worin ſich ſogar eine philoſophiſche Anſicht geltend machen konnte, welcher gemäß alles, was in der Welt geſchieht, genau genommen nur darum geſchieht, damit es geſagt werde. Die Stellung des Ariſtoteles zu Platon wiederholt ſich mehrmals in der Geſchichte der Philoſophie; was z. B. Leibnitz gethan, hat Wolf geſagt, und noch vor wenigen Jahren iſt es als Thatſache

Digitized by Google

berichtet worden, daß Hegel dem Schelling zur Seite stehend, ihm immer gesagt habe was er gethan; wenn aber Platon, Leibnitz, Schelling u. s. w. es nicht gethan hätten, wo wäre das Sagen geblieben? So möge es denn auch hier gerechtfertiget erscheinen, daß Aristoteles, als discursiv gewordener Platon nicht in der Bedeutung einer höheren Entwicklungsstufe, sondern nur einer formalen Ergänzung der schon in Platon sich vollendenden griechischen Philosophie gefaßt wird.

Die Frage nach dem Verhältniß der speculativen Idee zum subjektiven Denken beschäftigte den Aristoteles auf das tiefste; aus ihr ging seine gediegenste und einflußreichste Arbeit, seine Analytik des Denkens hervor, welche den folgenden Zeiten das Material der formalen Logik fast vollständig lieferte. Für die Speculation besonders wichtig waren die darin sich als reine Gedanken herausstellenden Unterschiede des Allgemeinen und Besonderen am Begriff, des Möglichen und Wirklichen am Urtheil, des Nothwendigen und Zufälligen am Schluß. Hieran lehnte sich nun unmittelbar die Unterscheidung eines doppelten Wissens, eines bloß thatsächlichen, dessen Ausdruck das Urtheil ist, und eines Wissenschaftlichen, das den Schluß zu seiner Form hat. Es ergab sich ferner, daß während das erstere von den Gegenständen nur ihre Existenz und Beschaffenheit aussage, das Wesen des letztern in der Angabe des Warum bestehe, so daß die Wissenschaft die Gegenstände nach der Nothwendigkeit ihres Seins und Soseins betrachte, also es auch eigentlich nur mit dem Nothwendigen als solchen zu thun habe, alle ihre Behauptungen als nothwendige Folgen aus wahren Voraussetzungen aufzeigen müsse, und eben deshalb nur in Schlüssen fortschreiten könne. Aus diesem formalen Begriff der Wissenschaft folgte, daß es zwar viele besondere wissenschaftliche Disciplinen geben könne, in deren jeder auf gewisse höchste Prämissen als an sich

wahre und alles Andre bewahrheitende Prinzipien zurückgegangen wird; daß aber, so fern diese Prinzipien nicht an sich selbst die absolut höchsten sind, und mithin auch für sie noch die Frage nach dem Warum wiederkehrt, alle besonderen Disciplinen in eine einige, nicht bloß von beziehungsweise höchsten, sondern von den schlechthin ersten Prinzipien alles Seienden ausgehende Wissenschaft zusammenfallen müssen.

Die allgemeine Wissenschaft, welche alle besonderen, wenn auch nicht in ihrer speciellen Durchführung doch ihren wesentlichen Grundgedanken nach, in sich enthält, ist die Philosophie. Doch wird auch die Philosophie nicht bloß Wissenschaft sein können; denn nur in soweit ist sie dies, als sie die Erkenntniß alles Seienden aus dessen höchsten Prinzipien darstellt; solche Darstellung selbst aber setzt das Wissen dieser Prinzipien voraus, ein Wissen, welches auf keinen höheren Prämissen weitrr beruht, aus welchen es als nothwendige Folge gerechtfertiget und bewiesen werden könnte, mithin auch keine wissenschaftliche Form hat, sondern als reines Denken auftritt. Zuerst also ist die Philosophie dieses unmittelbare Wissen der Prinzipien, und kann als solches, erste Philosophie genannt werden; demnächst aber ist sie Wissenschaft der Wahrheit alles Wirklichen aus seinen nothwendigen Bedingungen. Geht nun auch an sich selbst die erste Philosophie der philosophischen Wissenschaft voran, so kann doch diese Ordnung in der Darstellung nicht beobachtet werden; denn dem menschlichen Erkennen liegt das an sich Erste und Unmittelbare am fernsten, das dadurch Vermittelte aber und seiner Natur nach Entferntere ist für dasselbe das nähere und unmittelbarer bekannte; daher muß die Philosophie in ihrer Darstellung die Prinzipien erst an dem dadurch vermittelten Wirklichen als das Allgemeine in allem Besonderen nachweisen, und dieses Besondere dadurch wissenschaftlich erkennen, bevor sie als reines Den-

ten der Prinzipien selbst, oder als erste Philosophie auftreten kann. Der unmittelbarste Gegegenstand für das menschliche Erkennen ist aber das der Wahrnehmung sich darbietende Reich der natürlichen Dinge; mit der wissenschaftlichen Betrachtung der Natur beginnt also die Philosophie, und zwar zunächst mit der Nachweisung der Prinzipien derselben.

Wenn man die Naturprincipien bestimmen will, muß man den unmittelbaren Begriff, in welchem die Natur überhaupt gedacht wird, und wornach sie sich in einer Vielheit erkennbarer und mannichfach sich bewegender und verändernder Dinge darstellt, festhalten. Man darf also nicht mit Parmenides die gesammte Natur als ein einiges unbewegtes Seiendes setzen, denn damit hebt man vielmehr den ganzen Begriff der Natur auf; eben so wenig darf man mit Anaxagoras eine unendliche Menge von Naturprinzipien annehmen, denn dann verschwindet alle Erkennbarkeit des Natürlichen. Nothwendig also sind die Prinzipien in bestimmter Anzahl zu setzen, und hieran knüpft sich unmittelbar die Einsicht, daß sie einander entgegengesetzt sein müssen; denn als Prinzipien dürfen sie überhaupt nicht aus einem Andern, mithin auch nicht aus einander gegenseitig sein; eben dieß nun, daß es unmöglich ist, sie auf einander gegenseitig zurückzuführen, macht ihre Entgegengesetztheit aus. Bei näherer Bestimmung dieses Gegensatzes kommt nun der im Gebiete des Natürlichen waltende Wechsel des Entstehens und Vergehens, des Soseins und Anderswerden in Betracht; es findet nämlich in allem solchen Wechsel nichts andres Statt, als ein Uebergehen von Entgegengesetztem in Entgegengesetztes, oder bestimmter ausgedrückt als das Treten einer Form an die Stelle ihrer Negation, etwas wird ein anderes, indem es eine Form annimmt, deren es früher beraubt war; dasselbe ist auch beim Entstehen der Fall. Daher ergiebt sich überhaupt als der erste

prinzipale Gegensatz in der Natur der von Form und Beraubung Doch ist dieser Gegensatz für sich allein kein hinreichendes Prinzip der Naturwissenschaft; denn Form und Beraubung als einander widersprechend heben sich gegenseitig auf und erklären mithin keine natürliche Genesis, wofern nicht noch ein drittes gedacht wird, welches als Grundlage jener beiden den Widerstreit derselben trägt, und eben sowohl die Form als die Beraubung zu ihrer Bestimmung haben kann. Diese Grundlage, das nothwendig zu den genannten beiden hinzukommende dritte Prinzip ist die Materie. Denken wir die Materie in der Bestimmung der Form, so haben wir den wirklichen Naturgegenstand vor uns, fassen wir dagegen die Materie ohne die Form, so ist sie eben damit in die Bestimmung der Privation gesetzt, die der Form beraubte Materie ist aber kein wirklicher Gegenstand. Da jedoch auf diese Weise die Wirklichkeit der Naturdinge eben darauf beruht, daß an der Materie die Form an die Stelle der Privation als Bestimmung tritt, so ist die an sich oder privativ gedachte Materie zwar nichts Wirkliches, aber darum doch nicht ein reines Nichtseiendes, sondern die seiende Voraussetzung der Wirklichkeit, oder die positive Möglichkeit alles Natürlichen. Hiermit sind jene dialektischen Einwendungen der alten Philosophen gegen den Begriff des Entstehens, daß nämlich das Seiende weder aus dem Seienden noch aus dem Nichtseienden entsprungen gedacht werden könne, beseitiget; denn Entstehen ist Uebergehen des möglichen Seins in wirkliches Sein, mögliches Sein ist aber eben so wenig Nichtsein als Wirklichkeit. Jedes existirende Naturwesen ist daher ein zur Wirklichkeit gelangtes Mögliches, oder mit andern Worten, ist aus der Privation in die Form übergegangene Materie. Gehört es aber so zum Begriff des Natürlichen überhaupt, daß die Wirklichkeit in ihm die Möglichkeit zur Voraussetzung habe,

und auf dieselbe erst als zweites folge, so leuchtet ein, daß Materie und Form nicht die alleinigen Prinzipien der Natur sein können; jedenfalls nämlich muß zu diesen beiden noch die Bewegung hinzugedacht werden, welche das Uebergehen der Materie aus der Privation in die Form darstellt, als worauf ja alle Wirklichkeit beruht. Diese Bewegung ist nun die eigentliche Natur in allem Natürlichen; sie muß als eine reine Wirksamkeit gefaßt werden, welche die Materie durchdringend der in ihr gedachten bloßen Möglichkeit den Charakter eines Vermögens, einer Potenz in die Form überzugehen, giebt, und auch den wirklichen Dingen einwohnend deren Wirklichkeit zu bestimmter Krafterweisung oder Energie befähigt. So betrachtet ist die Bewegung die Ursache aller Naturdinge, und zwar ist sie dies nach einem gedoppelten Begriff, einmal als reines Wirken, sodann als der darin sich vollbringende Zweck; die früher genannten Prinzipien sind zwar nicht eigentlich Ursache, weil sie selbst nicht wirken, versteht man aber unter Ursache im weitern Sinne alles was das Wesen eines Dinges bestimmt, so zeigt sich, daß es überhaupt vier allgemeinste Ursachen giebt, auf welche die gesammte Natur zurückzuführen ist, nämlich Materie, Form, Wirken und Zweck.

Wenn jetzt, nachdem die Prinzipien und Ursachen der Natur ermittelt worden, zur specielleren Betrachtung des Universums übergegangen werden soll, so ist zuförderst die Thatsache festzuhalten, daß das Formprinzip sich als eine Vielheit verschiedener Formen darstellt, die theils zugleich bestehen, theils aber, weil sie sich entgegengesetzt sind, nur nach einander vermöge stattfindender Veränderung zur Wirklichkeit kommen. Hieraus folgt unmittelbar, daß auch die Materie stets in einer Vielheit, theils permanenter, theils wechselnder Formbestimmungen ist, und mithin alle Veränderung in der Natur und so auch alles Entstehen

und Vergehen nicht ein Uebergang der rein formlosen Materie in die Form, oder der geformten in die reine Formlosigkeit, sondern nur das Uebergehen derselben aus einer Form in eine andre ist. Die Materie ist so eine Vielheit von Materien, die vermöge ihrer verschiedenen Formbestimmtheiten außer einander sind und von einander begrenzt werden; in dieser Bestimmtheit sind die Materien Körper, und es gehört zum Wesen des Körpers, an anderen ihn umgebenden Körpern seine Grenzen zu haben; der von diesen Körpern bestimmte Umfang seines Seins ist dann sein Ort, oder der Raum den er einnimmt, daher denn auch alle Körper im Raume sind, vom Universum in seiner Totalität aber, weil es für dasselbe keine einschließenden Körper giebt, auch nicht gesagt werden kann, daß es im Raume sei. Allen Körpern nun wohnt die Natur als Prinzip der Bewegung ein, und weil sie auch wesentlich im Raume sind, so eignet ihnen auch allen die örtliche Bewegung. Nach den verschiedenen Arten dieser letzteren lassen sich dann auch die einfachsten Unterschiede der körperlichen Natur bestimmen; die beiden Hauptarten der Bewegung nämlich sind die kreisförmige und die gradlinigte, sonach wird es auch zwei Körperarten geben, denen diese verschiedenen Bewegungsweisen von Natur eignen. Sofern aber ein kreisförmig bewegtes Körperwesen im Universum ist, ist zugleich ein ruhender Mittelpunkt, um welchen dessen Bewegung Statt findet, nothwendig mitgesetzt; zwischen der Peripherie und dem Mittelpunkt der kreisenden Bewegung bestimmt sich dann die geradlinigte in gedoppelter Richtung als dem Mittelpunkte zu-, und als von ihm abstrebende. Zwei in diesen entgegengesetzten Richtungen sich geradlinigt bewegende Körperarten wird es demnach geben müssen, und da dieselben, weil ihre Bewegung sie schlechthin von einander entfernt, sich nicht gegenseitig begrenzen und so ihre Räume bestimmen können, so

Digitized by Google

werden zwiſchen beiden noch zwei andre Körperweſen vorhanden ſein müſſen, welche die abſolut entgegengeſetzten Richtungen jener vermitteln, deren eines alſo zwar nicht ſchlechthin aber doch vergleichsweiſe dem Mittelpunkte zuſtrebt, das andre in der nämlichen Relativität ſeine Richtung nach der Peripherie hat. Fünf einfache Körper bieten ſich uns darum in der Natur dar; ein im Kreiſe bewegter, den wir an den himmliſchen Sphären wahrnehmen, und vier geradlinigt bewegte, nämlich die nach dem Mittelpunkt ſinkende und daher abſolut ſchwere Erde, das nach den Himmelsſphären aufwärtsſtrebende, ſomit abſolut leichte Feuer, und zwiſchen beiden das relativ ſchwere Waſſer und die relativ leichte Luft. Da nun die Kreisbewegung als ſich ſelbſt begrenzend unendlich iſt, die geradlinigte aber, weil ſie ſolcher Selbſtbegrenzung ermangelt, zwar der Möglichkeit nach ins unendliche gehen kann, der Wirklichkeit nach aber immer eine endliche ſein muß, da ferner das Unendliche vollkommner iſt als das Endliche, das Vollkommne aber ſeinem Begriffe nach dem Unvollkommnen vorangeht und es unter ſich hat, ſo iſt unter den genannten fünf einfachen Körpern der den Himmelsſphären eignende der vollkommenſte, die andern unter ſich befaſſende, und in ſeiner Bewegung für die der übrigen maaßgebende; eben dieſes Maaß iſt es, was man Zeit nennt. Der Himmel iſt nun vermöge ſeiner Selbſtbegrenzung ein in ſich geſchloſſenes Ganzes, und zwar kraft der ihm eignenden Bewegung eine Kugel, welche um die innerhalb ihrer als feſter Mittelpunkt gegebene Erde und die an ſie ſich unmittelbar ſchließende Region der andern drei Elemente in ewiger Rotation begriffen iſt; und ſo bildet der Himmel zuſammt der von ihm eingeſchloſſenen Elementenregion ein einiges in ſich ſelbſt kugelförmig begrenztes Univerſum, außer welchem nichts Natürliches weiter iſt.

Dem bisher geſagten zufolge unterſcheidet ſich im Univerſum

die Natur des Himmels von der elementaren Region sehr wesentlich. Der Himmel ist weder leicht noch schwer, denn in seiner Bewegung findet kein Gegensatz der Richtungen wie in der geradlinigten Statt; sein Wesen ist darum ein gegensatzloses und vollkommen homogenes; weder Veränderung noch Werden ist, da beides einen Gegensatz voraussetzt, in ihm zu denken, sondern unentstanden wie unveränderlich ist er in seiner unendlichen Bewegung ein Ewiges. Sein Gebiet umfaßt acht Sphären, deren niedrigste, die des Mondes, die Region der Elemente unmittelbar begrenzt, die höchste aber das Firmament der Fixsterne ist, welches die Bewegung der übrigen Sphären dirigirt, und diese auch in seinem Umschwunge, der der schnellste ist, mit sich fortführt. Zwischen Mond und Erde dagegen ist das Reich der Elemente; hier waltet die Veränderung und der Wechsel des Entstehens und Vergehens. Denn die Elemente enthalten sowohl den Gegensatz der Richtungen als auch dessen Vermittlung; sie haben darum auch Eigenschaften, welche dies zwiefache Verhältniß ausdrücken; Erde und Feuer haben als entgegengesetzte Elemente die entgegengesetzten Eigenschaften der Kälte und Wärme, beiden wohnt aber auch ein gemeinsamer Unterschied gegen Wasser und Luft ein, mithin auch eine gemeinsame Eigenschaft, nämlich die Trockenheit; Luft und Wasser andrerseits unterscheiden sich zwar von den beiden andern Elementen durch ihre gemeinsame Eigenschaft der Feuchtigkeit, drücken aber auch im Verhältniß zu einander den Gegensatz der beiden andern aus, so daß das Wasser die Eigenschaft der Erde, die Luft die des Feuers theilend, jenes kalt, und diese warm ist. Vermöge dieser theils entgegengesetzten, theils gleichen Eigenschaften gehen nun die Elemente vielfach in einander über, vermischen sich mannichfaltig, und so ist in der Elementarregion ein fortwährender Prozeß des Entstehens und Vergehens und der Ver-

änderung vorhanden. In diesem Prozesse bilden sich die zusammengesetzten Körper, welche theils auf unvollkommner, theils auf vollkommener Mischung der Elemente beruhen; die unvollkommen gemischten sind die rasch vergehenden Meteore, die einer vollkommenen Mischung theilhaften dagegen, die auf der Erde vorhandenen, dauernd bestehenden Naturwesen. Diese letzteren selbst sind theils leblos, theils lebendig; ein Unterschied, dessen nähere Betrachtung auf den Begriff der Bewegung zurückführt. Es ist bereits oben die allen wirklichen Naturdingen wesentlich zukommende Bewegung, welche die Energie ihres Daseins ausmacht, von derjenigen Bewegung, darin jegliches Ding aus seiner Möglichkeit in die Wirklichkeit übergeht, und worin überhaupt die Materie zur Form gelangt, unterschieden worden. Eben diese letztere Bewegung, welche als ein reines Setzen der Form in der Materie von dieser Form innerlich bestimmt sein und dieselbe als ihr Ziel schon in sich tragen muß, ist zum Unterschiede von der Energie der Dinge als ihre Entelechie zu bezeichnen. Die leblosen Naturkörper nun haben an der Bewegung der Elemente, in welcher diese sich auf bestimmte Weise mischen und verbinden, ihre Enteiechie; ihre Energie dagegen besteht nur darin, daß sie nach dem vermöge ihrer Zusammensetzung ihnen naturgemäßen Ort im Universum streben, und in demselben, sofern sie ihn ungehindert erreichen, ausruhen. Eine solche bloß äußerliche Enteiechie haben nun die lebendigen Körper nicht, ihnen wohnt die Bewegung, in welcher sie zur Wirklichkeit gelangen, als ein Prinzip ein, welches sie organisirt, und auch nach vollendeter Organisation als erhaltende Thätigkeit in ihnen fortwirkt und sie je nach ihren verschiedenen Gattungen auch noch mannichfach anders bestimmt. Solche Entelechie des organischen Körpers heißt nun Seele. In den Pflanzen finden wir die Seele nur als erhaltende oder ernährende Kraft wirk-

sam; bei den Thieren stellt sie sich demnächst auch als empfindende dar, die menschliche Seele aber ist ernährend, empfindend und erkennend. Die Betrachtung der menschlichen Seele ist es nun vornehmlich die in das Gebiet der ersten Philosophie hineinführt.

Sofern dieselbe nämlich als ernährende und empfindende gefaßt wird, ist sie in der That nichts weiter als die Entelechie des menschlichen Körpers. Denn um von der Funktion des Ernährens nicht zu sprechen, bei welcher dies von selbst klar ist, braucht nur in Bezug auf das Empfinden daran erinnert zu werden, daß ja dasselbe immer als ein körperlicher Prozeß Statt findet, und jede bestimmte Empfindung zunächst doch nichts als die in einem der bekannten Sinnorgane durch einen äußeren Gegenstand bewirkte Veränderung ist. Daß diese Veränderung zugleich eine gefühlte ist, macht freilich das rein psychische an der Empfindung aus, doch ist dies Gefühl mit dem Verhalten des Organs so unzertrennlich verbunden und so vollständig davon abhängig, daß jedenfalls einleuchtet, eine bloß empfindende und ernährende Seele habe in sich selbst und ohne den Leib keinen Bestand, sei eben nur dessen Entelechie, und gehe mit dem Tode desselben gleichfalls zu Grunde. Dies gilt nun auch von der menschlichen Seele, sofern sie ernährend und empfindend ist; sofern sie aber eine erkennende ist, erschließt sich an ihr der Untersuchung ein von der Naturbetrachtung ganz verschiedenes Gebiet. Das Denken nämlich, also die Thätigkeit, in welcher allein der Mensch sich als erkennender erweist, vollbringt sich ohne alle Vermittelung eines körperlichen Organs, in ihm also ist die Seele von ihrem Leibe innerlich geschieden, und insofern auch nicht dessen Entelechie. Ein Zusammenhang besteht wohl zwischen dem Denken und Empfinden; denn zunächst gehen die äußerlich nach den verschiedenen Sinnorganen getrennten Empfindungen

innerlich in einen Mittelpunkt, in einen gemeinsamen Sinn zusammen, in welchen sie nicht bloß nach ihrer Bestimmtheit, sondern auch nach ihren Unterschieden zur Auffassung kommen; eben diese Unterschiede bleiben dann als Bilder und Vorstellungen der empfundenen Dinge in der Seele zurück (wir schreiben derselben in dieser Rücksicht Phantasie und Gedächtniß zu); die Vorstellungen selbst aber aus ihrem Zusammenhange mit einzelnen Sinnesempfindungen heraustretend, und sich als allgemeine Formen des Wirklichen erweisend, sind eben Gedanken, deren Verknüpfung den Inhalt der Erkenntniß ausmacht. Auf diese Weise scheint das Denken nur ein Resultat des Empfindens zu sein. In der That stellt sich auch die menschliche Intelligenz als eine solche leidentlich bestimmte dar, und verhält sich zu dem bloß Denkbaren wie der Sinn zu dem Empfindbaren, nemlich empfangend und aufnehmend. Aber diese Leidentlichkeit setzt eine Thätigkeit voraus; das Denken in seiner Wirklichkeit ist zwar selbst das Reich der Gedanken und Formen, und ist in sofern ein leidentlich bestimmtes, denn wie diese Formen an sich selbst sind, so muß auch das Denken sein; andrerseits ist dasselbe aber auch die Möglichkeit alles dessen, was es in seiner Wirklichkeit ist, muß sich also selbst verwirklichen, und ist daher kein Resultat des Empfindens. Wenn das Denken in seiner Wirklichkeit, indem es als Erkennen auftritt, alle Formen mithin alle Dinge *wird*, so muß es sich doch auch wiederum zu allem dem, was es wird, *selbst machen*, und so beruht alle leidentlich bestimmte menschliche Intelligenz auf einer ursprünglich thätigen Intelligenz, welche als sich selbst verwirklichende Möglichkeit reine Actualität, und als solche vom menschlichen Leibe völlig unabhängig gar nicht seine, sondern nur ihre eigene Entelechie, mithin auch bei dem Tode des Leibes gar nicht betheiliget, sondern unsterblich ist.

Diese thätige Intelligenz ist nun an sich nichts natürliches; denn da sie reine Entelechie ihrer selbst ist, so geht ihre Möglichkeit ihrer Wirklichkeit gar nicht voran, wogegen das Wesen aller Naturdinge ein Vorhergehen der Möglichkeit vor der Wirklichkeit, und eben deswegen den Unterschied von Materie und Form enthält. Obwohl sie daher als menschliche Seele an die Materie geknüpft ist, ist sie doch von derselben trennbar, und existirt als immaterielle, in sich selbst wirkliche Form; als solche Wesenheit aber ist sie Geist.

Betrachtet man den Geist in seinem Zusammenhang mit den übrigen Funktionen der menschlichen Seele, so ist er als das thätig Bestimmende in der leidentlichen Intelligenz des Menschen zu fassen; wie nun in dieser letztern nichts ist, was nicht auch im Empfinden ist, so stellt sich auch die Wirksamkeit des Geistes in dem Unterschiede dar, welcher im Seelenleben vermöge des Empfindens unmittelbar vorhanden ist. Dieser Unterschied ist folgender. Vermöge des Empfindens empfängt die Seele nicht bloß Vorstellungen von den Dingen, sondern auch ein Gefühl der Lust oder des Schmerzes, welches gleichsam eine unmittelbare Aussage des Sinnes ist, daß die empfundenen Dinge gut oder übel für den Menschen sind; eine Aussage, die ein Begehren oder Fliehen der Gegenstände zur unmittelbaren Folge hat. Demgemäß bildet sich denn auch in der leidenden Intelligenz nicht bloß ein Erkennen der Dinge, sondern auch ein von dem Urtheile über ihren Werth bestimmtes Wollen oder Nichtwollen derselben, welches eben so der Impuls zu einem entsprechenden Handeln wird, wie das sinnliche Begehren und Verschmähen der unmittelbare Antrieb zu einer entsprechenden Körperbewegung ist. Daher ist der die Intelligenz thätig bewegende Geist sowohl das Erkennen als das Wollen bestimmend, und in so fern theoretischer und praktischer Geist. In seiner theoretischen Wirk-

samkeit richtet er das Erkennen auf das Nothwendige, an sich Wahre, und bringt so die Wissenschaft hervor; als praktischer giebt er dem Willen die Direction auf das an sich Gute, und erzeugt hiermit die Sittlichkeit. Das theoretische Thun des Geistes hat sich nun in allem bisher entwickelten von selbst herausgestellt; das Praktische ist noch zu besprechen.

Im Allgemeinen beruht der Gegensatz des Guten und Uebeln in den Naturdingen auf ihrer Veränderlichkeit, kraft welcher sie bei jeder Beschaffenheit, in der sie sich wirklich befinden, zugleich die Möglichkeit des Gegentheils derselben einschließen. Ist nun auch ihre wirkliche Beschaffenheit ihrer Natur gemäß, so besteht in ihnen doch zugleich die Möglichkeit einer naturwidrigen; ihre aktual eintretende Veränderung kann dann nur diese Möglichkeit verwirklichen, und ist so eine Verschlimmerung; eben so enthalten aber auch die Dinge bei naturwidriger Wirklichkeit die Möglichkeit der naturgemäßen, und ihre Veränderung ist dann eine Verbesserung. So stehen denn alle veränderlichen Naturwesen unter dem Gegensatz des Guten und Uebeln, und zwar drückt sich bei allen dieser Gegensatz in dem Wechsel ihrer Zustände aus; bei den empfindungsfähigen aber ist solcher Wechsel von den entgegengesetzten Gefühlen der Lust und des Schmerzes begleitet, und diese Gefühle selbst haben dann weiter das Begehren zur Folge, dessen wesentlicher Inhalt daher das Streben nach dem Guten, d. h. nach einem vollkommenen, von Lust begleiteten Dasein ist. Ein solches Dasein ist nun ein glückseliges, und Glückseligkeit somit das letzte Ziel alles Begehrens, das darin angestrebte höchste Gute. Auch der Mensch strebt nothwendig nach diesem Ziele; bei ihm fragt es sich indeß, worin denn seine Glückseligkeit bestehe; denn er lebt nicht bloß wie das Thier im Empfinden, sondern auch im Denken; sein Begehren ist nicht lediglich durch die Sinne, son-

dern auch von Gedanken bestimmt, ist nicht nur Begierde, sondern auch Wille. Während die Begierde sich nur auf ein sinnlich Gegenwärtiges richtet, umfaßt der Wille, weil er als ein intelligentes Begehren von allgemeinen Gedanken bewegt wird, nächst der Gegenwart auch noch Vergangenheit und Zukunft, und so kann er zwar, in wie fern er sich von der Gegenwart bestimmen läßt, mit der Begierde einerlei Inhalt haben, eben so kann er aber auch, in wie fern Vergangenes oder Künftiges ihn bestimmt, in directen Widerspruch zur Begierde treten. Weil nun der Wille einerseits wie die Begierde an der Empfindung eines sinnlichen Zustandes, andererseits an Gedanken seinen Impuls hat, so gehört es zu seinem Wesen, die Wahl zu haben, welchem dieser Impulse er folgen möge; ob aber die Wahl, die er trifft, die richtige sei oder nicht, bestimmt sich allein nach dem Begriff der menschlichen Glückseligkeit, die ja das letzte Ziel des Wollens überhaupt ist. Wenn nun jetzt gefragt wird, worin die menschliche Glückseligkeit bestehe, so ist jedenfalls zu antworten, daß sie sich auf das eigenthümliche Wesen des Menschen beziehen müsse. Eigenthümlich aber ist dem Menschen nicht das Empfinden, denn dies theilt er mit den Thieren, sondern die Intelligenz; die in der Befriedigung der Begierde vorhandene Lustempfindung kann also wohl die Glückseligkeit des Thieres sein, die wesentlich menschliche ist sie sicher nicht. Als menschliche muß sie die Vollkommenheit des intelligenten Daseins ausdrücken, und weil die Intelligenz wesentlich Thätigkeit ist, so kann auch die Glückseligkeit des Menschen gar nicht in einem bloß passiven Zustande, wie befriedigend derselbe auch in sinnlicher Beziehung sein möge, bestehen, sondern muß eine Vollkommenheit des menschlichen Thuns ausdrücken. Versteht man unter ihr daher im Allgemeinen ein Wohlbefinden, so muß sie beim Menschen doch zunächst ein Wohlhandeln sein, welches

aber vermöge der Befriedigung, die es gewährt, an ſich ſelbſt zugleich ein Wohlbefinden iſt. Hiernach leuchtet ein, daß der Wille als das bewegende Prinzip des Handelns im Streben nach der Glückſeligkeit ſich nicht wie die Begierde von ſinnlicher Empfindung, ſondern vom Denken muß beſtimmen laſſen; denn es kommt hierbei zunächſt gar nicht auf die beſondern Zuſtände, welche durch die Handlungen verwirklichet werden, ſondern auf die Art des Handelns ſelbſt, nämlich auf deſſen Vollkommenheit an; ob aber eine Handlungsweiſe vollkommen oder unvollkommen ſei, kann nicht vom Empfinden, ſondern nur vom thätigen Geiſte ſelbſt, mithin vom Denken beſtimmt werden. Vollkommenheit des Handelns iſt nun menſchliche Tugend, und der zu ſolcher Tugend in freier Wahl ſich beſtimmende Wille iſt ein ſittlicher; der Menſch aber, der im ſittlichen Handeln ſeine Befriedigung und Luſt findet, iſt der tugendhafte und eben darin glückſelige.

Alle Sittlichkeit des Willens und dann weiter des Handelns hängt demnach von der Begriffsbeſtimmung der vollkommenen Handlungsweiſe ab; dieſe Beſtimmung aber geht vom denkenden Geiſte aus, welcher, in ſofern er dieſelbe ſetzt, praktiſcher Geiſt iſt. Im Allgemeinen nämlich läßt ſich der Begriff der Vollkommenheit im Handeln folgendermaßen beſtimmen. Jede Handlung vollbringt etwas als ihr Werk; nun iſt aber ein Werk unvollkommen, wenn an ihm entweder ein Mangel oder etwas Ueberflüßiges vorhanden iſt, und weil die Unvollkommenheit des Werkes die des Handelns, durch welches es vollbracht iſt, vorausſetzt, ſo wird auch eine Handlung in ſofern unvollkommen ſein, als in ihr entweder zu wenig oder zu viel geſchieht, ihre Vollkommenheit mithin darin beſtehen, daß in ihr das rechte Maaß, die Mitte zwiſchen dem Zuviel und Zuwenig eingehalten wird. Sonach iſt auch Tugend überhaupt als das

Beobachten der richtigen Mitte im Handeln zu erklären. Es ſtellt ſich jedoch das Handeln nach den verſchiedenen Zuſtänden und Erforderniſſen des menſchlichen Lebens in einer Mannichfaltigkeit beſonderer Handlungen dar, deren unmittelbare Zwecke durch die äußern Umſtände beſtimmt ſind, bei welchen aber nichtsdeſtoweniger der Wille, die in der Tugend geforderte rechte Mitte zu wählen hat. Aber er kann ſie auch nur wählen; ſie ſelbſt zu beſtimmen iſt nicht Sache des Willen, ſondern des denkenden Geiſtes; daher geht alle Tugend zunächſt auf beſonnene Ueberlegung und ein richtiges Urtheil zurück, wodurch allein für jeden vorliegenden Fall das rechte Maaß des Handelns gefunden werden kann. Einſicht iſt alſo die Grundlage der Tugend, ja ſie iſt ſelbſt alle Tugend, ſo jedoch, daß dieſe, in wiefern ſie nur Einſicht iſt, noch keinen ſittlichen Charakter hat. Sittlich wird ſie erſt als frei gewählte Willensbeſtimmung, und zwar auch dann nur, wenn der Wille durch ſie eine beharrliche Richtung, und ſo eine Charakter-Beſchaffenheit empfängt; indem aber die Tugend zum Charakter wird, gewährt ihre Vollziehung Befriedigung und Luſt, und nur derjenige Menſch, in welchem die Tugend zum Charakter geworden iſt, führt ein wahrhaft ſittliches und in ſeiner Sittlichkeit beglücktes Leben.

Daß es ſo viele beſondere Tugenden geben muß, als Lebensbeziehungen vorhanden ſind, welche beſondere Handlungen veranlaſſen, folgt aus dem Begriffe der Tugend überhaupt; und wie der Menſch immer in neue Lagen kommt, in welchen es der praktiſchen Einſicht oft ſchwer wird, die richtigen Handlungsweiſen zu beſtimmen, ſo iſt auch das Gebiet der beſonderen Tugenden nach keiner beſtimmten Anzahl zu begrenzen, daher auch nicht durchzuſprechen. Nur in ſofern es gewiſſe conſtante Hauptverhältniſſe des Menſchen giebt, laſſen ſich auch gewiſſe Haupttugenden nennen; da iſt denn z. B. die conſtante Beſtimmtheit

des menſchlichen Handelns durch die ſinnlichen Zuſtände der Unluſt und der Luſt anzuführen. Alle Zuſtände der Unluſt fürchtet und flehet der ſinnliche Menſch, alles Luſt gewährende ſucht und genießt er; der ſittliche Menſch dagegen fürchtet weder alle Unluſt noch keine, und eben ſo genießt er weder alle Luſt noch keine; die ſittliche Mitte zwiſchen Furcht und Nichtfurcht iſt nun die Tapferkeit, die zwiſchen Genießen und Nicht-genießen Mäßigkeit. In der nämlichen Weiſe laſſen ſich noch viele andere Tugenden charakteriſiren; bei allen kann nachgewieſen werden, daß ſie die Mitte zwiſchen zwei Untugenden einnehmen, die in ihrer Fehlerhaftigkeit in ſofern einander entgegengeſetzt ſind, als die eine einen Mangel, die andere ein Uebermaaß ausdrückt. Die wichtigſte Tugend des Menſchen iſt die durch ſein Verhältniß zu andern Menſchen geforderte Gerechtigkeit; ſie iſt die Beobachtung des ſittlichen Maaßes im geſellſchaftlichen Leben. Wie die praktiſche Einſicht alle Tugenden ihrem intellectuellen Weſen nach enthält, ſo umfaßt die Gerechtigkeit alle ihrem ſittlichen Charakter nach; denn der Gerechte muß alle Tugenden in Bezug auf Andere üben, und nicht nur für ſich, ſondern auch für Andere die Glückſeligkeit zu bewirken ſuchen. Die Gerechtigkeit wird darum die ordnende Macht der Geſellſchaft; aus ihr geht der Staat hervor, in welchem ſie zunächſt als geltendes Recht unter den Bürgern eine gewiſſe proportionale Gleichheit hervorruft, dann als Verfaſſung die möglichſt ungehemmte Entwickelung aller zur Sittlichkeit bewirkt. Denn da Sittlichkeit ein Charakter iſt, welcher zwar frei, aber doch erſt allmälig durch Uebung und Angewöhnung erworben werden kann, ſo hängt bei der ethiſchen Entwicklung eines Einzelnen gar vieles von äußeren Umſtänden ab; Armuth z. B. und Mangel an Gelegenheit zu intellectueller Ausbildung ſetzen jener Entwicklung mancherlei Hinderniſſe entgegen. Solche Hinderniſſe beſeitiget nun eben der

nach dem Begriff der Gerechtigkeit geordnete Staat, in welchem die Bürger vor übermäßigem Reichthum und allzu großer Dürftigkeit gleichsehr bewahrt bleiben, und derjenigen Erziehung theilhaft werden, die der Ausbildung eines sittlichen Charakters besonders zuträglich ist. Wenn man daher im Allgemeinen zugeben muß, daß, obschon die wahre Glückseligkeit des Menschen in seiner Tugend besteht, der Tugendhafte, aber äußerlich in Elend lebende, doch nur ein mangelhaftes Glück habe, so hilft ein gerechter Staat diesem Mangel unmittelbar ab, indem er vor zu großem äußern Elend bewahrt; und so zeigt sich die Gerechtigkeit auch darin als die vollkommene Tugend, daß sie der inneren Glückseligkeit des Sittlichen auch jenes äußere Wohlergehen, welches eine nothwendige Ergänzung derselben ist, bereitet.

Daß nun alle Sittlichkeit auf Einsicht beruht, und jegliche Tugend früher intellectuell da sein muß, ehe sie in den Willen aufgenommen ein sittliches Dasein empfängt, ist bereits oben bemerkt worden; auch daß das Hervorbringen der Tugend in ihrem intellectuellen Wesen ein praktisches Denken des Geistes ist, hat sich ergeben. Praktisch ist dieses Denken, weil der Geist darin auf den Willen, und mittelst desselben auf ein außer ihm seiendes Begehrungswerthes bezogen ist. Aber der Geist hat auch ein völlig beziehungsloses Sein in sich selber; in diesem verhält er sich als reines Denken, und zwar als schlechthin thätiges, von aller sinnlichen Bestimmtheit unabhängiges, dessen Inhalt daher auch nur reine, an sich wahre Gedanken sein können. Das Leben des Geistes im reinen Denken ist nun offenbar das seinem innersten Wesen entsprechendste, daher auch die größte Befriedigung und Lust für ihn in sich tragende. Es giebt mithin für den Menschen nächst der Glückseligkeit, die er sich durch ethische Tugend in der den Forderungen der Gerechtigkeit gemäß

geordneten bürgerlichen Geſellſchaft erringt, auch noch eine andere, in welcher er als reiner Geiſt ſeine Selbſtbefriedigung erreicht. In ihr iſt ſein Leben kein nach Außen gehendes Handeln, ſondern in ſich ſelbſt vertieftes Denken, reine Speculation oder unmittelbare Erfaſſung der höchſten Prinzipien aller Wahrheit, (θεωρία). In der Speculation liegt für den Menſchen eine ungetrübtere Befriedigung, als das praktiſche Leben ihm zu gewähren vermag; ſeine Glückſeligkeit im ſittlichen Bürgerthum bleibt immer ſchwankend, da ſie von äußeren Umſtänden mitbeſtimmt wird; man mag ſie darum eine menſchliche nennen, während die in der Speculation enthaltene eine göttliche iſt. Denn das Denken iſt darin nur von ſich ſelbſt abhängig, und weil es vom Gedanken nie getrennt iſt, ſo fällt auch in der ſpeculativen Thätigkeit Suchen und Finden, Streben nach dem Ziele und Erreichen deſſelben unmittelbar in eine Einheit zuſammen. Wenn wir nun die Gottheit eben in ſofern ſelig nennen, als in ihr die Thätigkeit an ſich ſelbſt zugleich Genuß iſt, ſo enthält die Speculation eine göttliche Glückſeligkeit und eben deswegen das höchſte Gut für den Menſchen.

Da die Speculation ihrem Inhalte nach gar nichts andres iſt, als was früher als erſte Philoſophie bezeichnet wurde, ſo leitet eine ſich durchführende Betrachtung der menſchlichen Seele unmittelbar in das Gebiet dieſes höchſten Wiſſens hinüber. Denn nachdem ſich an der Speculation das höchſte Gut des Menſchen herausgeſtellt hat, iſt jetzt deren Inhalt beſtimmter anzugeben; eine ſolche Angabe ſelbſt aber iſt die erſte Philoſophie.

Die in den Dingen ſich kundgebenden Prinzipien der Natur ſind die höchſten nicht. Denn das Weſen alles Natürlichen beruht darauf, daß es früher ein Mögliches iſt als ein Wirkliches; daher auch ſeine Form, als worin es Wirklichkeit hat, nicht für ſich allein exiſtirt, ſondern erſt an der Materie (der

reinen Naturmöglichkeit) zum Dasein gelangt. Setzt aber auch alles Naturwirkliche seine Möglichkeit voraus, so beruht doch diese Möglichkeit selbst wiederum auf einer Voraussetzung; denn auch für das Mögliche ist die Frage nach dem Warum vorhanden. Die Voraussetzung des Möglichen kann aber selbst nicht abermals ein Mögliches, sondern muß ein Wirkliches sein; somit beruht alle Naturmöglichkeit, und folglich das natürliche Universum überhaupt auf etwas schlechthin Wirklichem, auf einer reinen Energie, welche, weil sie keine Möglichkeit weiter voraussetzt, auch gar nichts natürliches, sondern ein höheres ist, als alle Natur. Diese reine und mithin ewige Energie muß nun als das eigentliche, schlechthin erste Prinzip des Universums gedacht werden; sie läßt sich vermöge der Naturbetrachtung selbst folgendermaßen näher bestimmen.

In der Natur ist die Bewegung als wirkendes Prinzip vorhanden, wodurch das Mögliche zur Wirklichkeit gelangt; alle Bewegung setzt aber ein Bewegendes voraus, erfolge sie nun durch einen äußern Anstoß, wie bei den leblosen Dingen, oder durch einen innern Impuls, wie bei den lebendigen, denen wir in sofern Selbstbewegung zuschreiben. Innerhalb der Natur nun ist das Bewegende immer zugleich ein Bewegtes, und deutet so selbst wiederum auf ein Bewegendes; das Universum aber in seiner Totalität setzt als das in sich geschlossene Reich der Bewegung überhaupt gleichfalls ein Bewegendes voraus, und dieses, als das schlechthin erste Prinzip aller Naturbewegung, kann nicht selbst wieder ein Bewegendes voraussetzen, ist daher auch gar nicht bewegt, sondern als schlechthin unbewegt zu denken. Hiermit ist eine nähere Bestimmung jener reinen Energie, welche höchstes Weltprinzip ist, ausgesprochen; es ist nämlich dieselbe als das in sich unbewegte erste Bewegende zu fassen.

Fragt man nun aber weiter, wie ein Bewegendes zu den-

ken sei, welches doch selbst unbewegt ist, so ist darauf zu antworten: als Zweck. Denn alle Bewegung in der Natur ist durch einen Zweck bestimmt, und so weit sie dadurch bestimmt ist, ist der Zweck auch Ursache der Bewegung, somit ein Bewegendes, gleichwohl aber an sich selbst unbewegt. Das erste Bewegende der Natur ist darum ihr höchster Zweck. Von den vier im Gebiete der Natur sich befindenden allgemeinen Ursachen, nämlich Materie, Form, Wirken und Zweck, gehören daher die drei letztern auch zur Begriffsbestimmung des absoluten Weltprinzips; denn daß dasselbe als das erste Bewegende gleichsehr Wirken und Zweck sei, hat sich erwiesen, eben so muß es auch Form sein, denn es ist reine Energie; Materie aber kann es nicht sein, weil es als reine Wirklichkeit keine Möglichkeit voraussetzt. Indem es nun nothwendig als Form gefaßt werden muß, ist die Aufgabe vorhanden, diese Form zu bestimmen, oder es fragt sich jetzt, was denn das Prinzip, welches in Bezug auf das Universum wirkende Ursache und Zweck ist, an sich selber sei?

Bei allen wirklichen Gegenständen unterscheidet das Denken die Bestimmungen derselben und etwas zu Grunde liegendes, welches diese Bestimmungen trägt; dieses zu Grunde liegende ist an ihnen das selbständig Seiende oder die Substanz, während die Bestimmungen kein selbständiges Sein, sondern ihr Bestehen nur an der Substanz haben. Bei allen Naturdingen nun kann man zunächst die Materie als ihre Substanz betrachten, da sie die beharrliche Grundlage derselben ist; in wiefern indeß die Materie nur erst die Möglichkeit der Dinge ausdrückt, daher eben so sehr ihr Nichtsein als ihr Sein enthält, kann sie nicht für die Substanz derselben gelten. Mit mehr Recht dürfte die Form der Naturdinge als ihre Substanz angesehen werden; einmal weil sie überhaupt ihre Wirklichkeit

constituirt. sodann weil ein Ding nur ist, in wiefern es was ist; ändert sich sein Was, so verschwindet auch sein Sein, und es entsteht ein anderes Ding; in ihrem Was oder Wesen haben daher die Dinge ihre Substanz, ihr Wesen aber ist Form. Die Formen der Dinge indeß (seien es nun die mathematischen der Pythagoräer oder die Platonischen Ideen) als ihre Substanzen zu setzen, verbietet ihre Untrennbarkeit von der Materie; man muß daher sagen, die Substanz der Naturdinge sei die Einheit von Materie und Form. Da nun die Form überhaupt in der Natur sich als eine Mannichfaltigkeit unterschiedener Formen darstellt, so wird auch die Substanz immer die Einheit der Materie mit einer besonderen und eigenthümlichen Form sein, daher auch jedes einzelne Naturding in seiner Substanz nicht bloß sein einzelnes Dasein, sondern zugleich eine Art des Daseins überhaupt, und somit ein Allgemeines ausdrücken wird. (Eben dieses Allgemeine, welches allerdings zum Begriffe der Substanz gehört, hat Platon Idee genannt, aber irrig ist es, wenn es schon für sich allein und von der materiellen Einzelheit getrennt als Substanz betrachtet wird.) Aus dem Gesagten folgt, daß, sofern die eigenthümliche Form eines Dinges, wie dies im Reiche der Elemente geschieht, in eine andere Form übergeht, seine Substanz zu Grunde geht; sofern aber, was bei den himmlischen Sphären der Fall ist, die eigenthümliche Form in wechselloser Einheit mit der Materie bleibt, die Substanz beharrlich fortbesteht. Es bieten sich daher im Universum überhaupt zwei Gattungen von Substanzen dar, eine unvergängliche an den Himmelskörpern und eine vergängliche in der Elementarregion; beide Gattungen aber haben dies mit einander gemein, daß ihnen die Bewegung wesentlich ist.

Wenden wir uns jetzt wiederum zur Betrachtung des höchsten Naturprinzipes, so ist zuförderst klar, daß es einerseits von den

genannten Substanzen unterschieden sein muß, denn es ist weder materiell noch bewegt, andererseits aber auch selbst als Substanz gefaßt werden muß, denn es ist ein absolut selbständiges Seiendes. Es wird also an dem Prinzipe eine Substanz gedacht, welche unter den oben angegebenen Begriff der Substanz, als der Einheit von Materie und Form gar nicht fällt, sondern reine, an sich wirkliche Form ist. Als Form ist sie eine eigenthümliche Wesenheit, und diese Wesenheit muß in der Speculation erfaßt werden.

Oben wurde bemerkt, daß man einerseits die Materie, andererseits die Form für die Substanz der Naturdinge halten könne; diese verschiedenen Vorstellungen einer und derselben Sache gründen sich auf die zwiefache Auffassung der Gegenstände durch die Sinne und durch das Denken. Der sinnlichen Wahrnehmung, welche die Dinge in dem Wechsel ihrer zufälligen Bestimmungen vor sich hat, erscheint die körperliche Grundlage dieses Wechsels, also die Materie, als das allein Beharrliche an den Dingen, und so als ihre Substanz. Das Denken aber, welches die allgemeinen Bestimmungen an den Gegenständen, d. i. dasjenige, was ihnen, sofern sie bestehen, nothwendig einwohnt, erfaßt und in den Begriff derselben aufnimmt, setzt eben diesen Begriffsinhalt oder dasjenige, was die Definition eines Dinges enthält, als das in allem Wechsel zufälliger Bestimmungen beharrende Wesen desselben, mithin als seine Substanz. Nun muß zwar die Intelligenz, um den Gegenstand in seiner ganzen Wahrheit zu ergreifen, zu seinem Begriff auch noch seine Materie hinzudenken, eben so wie das Wahrnehmen die rein körperliche Substanz nicht ohne wesentliche Bestimmungen aufnehmen kann; wenn indessen, wie hier, die Aufgabe vorhanden ist, eine immaterielle Substanz, also eine in sich selbst wirkliche Wesenheit zu denken, so wird dieselbe doch nicht anders, denn

als Begriff, als reiner Gedanke gefaßt werden können. Das höchste Weltprinzip ist somit seiner Substanz nach in sich selbst wirklicher Gedanke, und weil der Gedanke seine Wirklichkeit nur dann in sich selbst haben kann, wenn er selbst sein Denken ist, so ist das höchste Prinzip als sich selbst denkender Gedanke, mithin als reiner Geist zu setzen.

Der Geist also ist das aller Möglichkeit vorangehende ewig Wirkliche; er ist ferner das erste Bewegende, welches das Mögliche zur Wirklichkeit bringt; und eben so ist er auch der absolute Zweck, welcher alles Wirkliche bestimmend ihm seine wesentliche Form giebt; denn für jegliches Ding ist seine wesentliche Form auch an sich selbst sein besonderer Zweck; alle besonderen Zwecke aber sind durch den absoluten und höchsten Zweck bestimmt, welcher eben selbst der ewige Geist ist. Mittelbar oder unmittelbar ist der Geist in allem Wirklichen; um so mittelbarer, je vermittelter die Bewegung der Dinge ist, um so unmittelbarer, je mehr den Naturen die Selbstbewegung oder das Leben einwohnt. Am unmittelbarsten ist er in der höchsten Himmelssphäre, welche als das erste Bewegte direkt vom ersten Bewegenden bestimmt sein muß, nächst dieser aber in den reinen Entelechien, durch welche sich die eigenthümliche Bewegung der andern Himmelssphären bestimmt, und endlich auch in der menschlichen Seele, so weit dieselbe reine Entelechie, d. h. Denkthätigkeit ist.

In Bezug auf das Universum ist nun der ewige Geist ein allbewegendes und allbestimmendes Denken, ein Denken, welches zugleich absolute Gedankenfülle ist; in Bezug auf sich selbst betrachtet aber, oder als reine Substanz gefaßt, ist er das Denken jenes Denkens, und so der in ewiger Ruhe sich selbst als die absolute Wahrheit wissende, und keines Handelns,

mithin auch keiner Tugend bedürftig, sich selbst als das höchste Gute genießende, ewig selige Gott.

Glückselig nun ist der Mensch schon in seinem sittlichen Leben; ein höheres Glück aber erreicht er in der Weisheit, kraft welcher er die Wissenschaft bauend zu den höchsten Prinzipien derselben vordringt, und so in reiner Speculation sich zum Denken des ewigen Denkens selbst erhebt; denn eben hierin erweist er sich als göttlich, und nimmt auch, so weit dies möglich, Theil an der göttlichen Seligkeit.

Das hier aus der Philosophie des Aristoteles mitgetheilte, obschon darin viele speciell sich durchführende Untersuchungen gar nicht berührt werden konnten, dürfte doch hinreichend sein, den Geist des Mannes und seine Stellung zu Platon zu charakterisiren. In Aristoteles war ein unermeßlicher wissenschaftlicher Verstand, ein baumeisterlicher, wie ihn Göthe sehr bezeichnend nennt, der die Masse des in Natur, Geschichte und im Innern des Menschen selbst gegebenen mit gleichem Interesse umfaßte und sich darin orientirte, indem er es nach seinen wesentlichen Unterschieden und Beziehungen sonderte und verknüpfte. Diesem bewunderungswürdigen Talente, das Besondere in seiner eigenthümlichen Bestimmtheit zu ergreifen, und mit seltener analytischer Schärfe jede Bestimmtheit in alle ihre einzelnen Momente, so erschöpfend als der Gegenstand es nur immer zuließ, auseinander zu legen, verdankt mehr als eine wissenschaftliche Disciplin ihren Ursprung; Aristoteles ist nicht bloß der Vater der Logik, sondern auch der Naturgeschichte, der empirischen Psychologie, des Naturrechts. Die Philosophie verdankt ihm eine für alle folgenden Zeiten fast ausreichende und jetzt noch geltende bestimmte Terminologie, demnächst aber auch die wichtigen, das Erkennen selbst betreffenden Unterschiede des Empirischen und Aprioristi-

schen, des Reellen und Ideellen, des Theoretischen und Praktischen; Unterschiede, welche dann in späteren Zeiten als Gegensätze einander schroff gegenübertraten und ihre Versöhnung suchen mußten.

Wie bedeutsam und nachhaltig indeß auch das Aristotelische Wirken ist, so kann es doch immer nur als die Aeußerung einer mächtigen Verstandesenergie angesehen werden; der Verstand aber ist nicht schaffend, er bedarf eines Gegebenen, das er seiner Herrschaft unterwirft; wogegen der speculative Gedanke ein wesentlich vom Denken producirtes sein muß. In der Aristotelischen Philosophie ist nun allerdings ein speculativer Inhalt; aber er tritt in ihr als gegebener auf, die Production gehört nicht ihr, sondern dem Platon. Aristoteles selbst mochte wohl anfangs hoffen, mittelst einer vollständig sich durchführenden Induction zum höchsten Prinzip der Wissenschaft gelangen zu können, aber der Erfolg erwies es anders. Niemals hätte er durch Zurückführung des für uns Unmittelbaren auf das an sich Unmittelbare, oder des Einzelnen auf das Allgemeine, das absolut Erste erreicht, wenn er es nicht so, wie es in der Platonischen Philosophie gesetzt war, unmittelbar ergriffen hätte. In seiner von empirischen Daten ausgehenden Physik konnte er allenfalls zu dem abstrakten Begriff eines ersten Bewegenden aufsteigen; daß aber dieses erste Bewegende der absolute Geist sei, und zwar der Geist als Identität von Prinzip und Zweck gefaßt, ließ sich nicht durch fortgesetzte Analytik ermitteln, sondern mußte von ihm als unmittelbare Position anerkannt werden; aber die Position selbst war Platons That. Nur durch einen Sprung konnte er zu ihr sich erheben; daß er ihn that, darin erwies er sich als ächten Philosophen; denn ohne eine solche unmittelbare Anerkennung des Platonischen Prinzips wären seine schönen und fruchtbaren Untersuchungen doch nur wie der

moderne Empirismus in einem bloß approximativ Allgemeinen stehen geblieben, und würden des sie zur Totalität einer einigen Wissenschaft verknüpfenden Bandes entbehrt haben. In der That ist es die in den letzten Büchern der Metaphysik völlig assertorisch und unvermittelt, ja überraschend auftretende Idee Gottes, als des absoluten, sich denkenden Denkens, worin allein Aristoteles für alle seine wissenschaftlichen Forschungen den befriedigenden Schluß findet. Jede dieser Forschungen, in ihrer Besonderheit sich durchführend, drängt zuletzt nach jener Idee, als ihrem wahren Abschluß, hin, ohne sie doch stettig erreichen zu können. So fordert er am Ende seiner Logik der Wissenschaft ein aller Wissenschaft vorangehendes unmittelbares Denken des Prinzipes aller besondern Prinzipien; seine Physik schließt mit dem Postulate eines jenseits aller Naturbetrachtung liegenden ersten Bewegenden; und eben so setzt er am Schlusse seiner Ethik ein über alle praktische Moralität, ja über alle bloß menschliche Glückseligkeit erhabenes theorisches (nicht theoretisches) also unmittelbar schauendes Leben des denkenden Geistes, als dessen wahre Befriedigung enthaltend. Fragt man nun aber, was denn jenes geforderte höchste Prinzip alles Wissens und aller Natur sei, und welchen Gegenstand das rein theorische Denken unmittelbar vor sich habe, so antwortet Aristoteles mit seiner in der Metaphysik auftretenden, durch keine Induction weiter vermittelten Charakteristik der Idee Gottes. Mit dieser Charakteristik wird aber von ihm nicht bloß der Grundgedanke Platons, sondern auch dessen Ideenlehre, somit der ganze speculative Inhalt der Platonischen Philosophie anerkannt.

Denn zuvörderst ist das Aristotelische allbewegende Denken, welches das Mögliche zur Wirklichkeit bringt und als absoluter Zweck bestimmt, eben ganz und gar Platons ewiges, an sich seiendes Gute; so wie die Materie des Aristoteles genau

dasselbe ist, was Platon das Werdende nennt, nämlich das Prinzip der Endlichkeit und Veränderlichkeit. Wenn aber nach Aristoteles die im absoluten Denken gegebene Zweckbestimmung an den Weltwesen als ihre Formbestimmung sich darstellt, wenn diese letztere dann weiter, für sich allein und abgesehen von der Materie betrachtet, nichts anderes als reiner Begriff (das τί ἦν εἶναι in der Definition) ist, so sind ja alle Formen, welche die Weltwirklichkeit konstituiren, im absoluten Denken als ewige Begriffe vorhanden, und das göttliche Denken selbst als allbewegender Zweck ist dann nichts andres, als das Reich absoluter Gedanken, welche der Materie wesenhafte Wirklichkeit verleihen. Daß nun diese Gedanken eben dasjenige sind, was Platon Ideen nennt, stellt sich von selbst heraus, wie es auch einleuchtet, daß ohne die Ideen der Aristotelische Gott ein absolut leeres Denken wäre; wenn jedoch nichtsdestoweniger Aristoteles gegen die Ideen polemisirt, so ist dies allerdings schwer begreiflich, wenn man nicht sagen will, daß seine Polemik sich mehr gegen die Xenokratische Auffassung der Ideenlehre, als gegen Platon selbst richtet; jedenfalls trifft sie Platon gar nicht.

Allem hier bemerkten zufolge läßt sich die Stellung des Aristoteles zu Platon folgendermaßen angeben. Platon nahm seinen Standpunkt unmittelbar in der speculativen Idee, und mußte dies thun, weil in ihm die Idee selbst sich erst rein schöpferisch zur Wirklichkeit brachte; er konnte, indem er die Idee aussprach, nur fordern, daß das außer ihr seiende Denken sich zu ihr erhebe. Eben diese Forderung aber vollzog Aristoteles; Erhebung des subjektiven Denkens in die speculative Idee war die große Arbeit, die sein Leben erfüllte, deren logisches Schema er selbst so bezeichnend Epagoge nannte; nach den drei in der Idee vorhandenen Momenten des Logischen, Physischen und Ethischen führte er das Denken vom subjektiv Unmittelba-

ren ausgehend bis zu dem Punkt, von welchem aus daſſelbe, zum univerſellen Denken erſtarkt, den freien Schritt in die Idee thun konnte; in ihr ſeiend, konnte es ſich aber jetzt auch für ſie als begreifendes Denken erweiſen, ſie in das Reich des Beſondern einführen, und ſo die philoſophiſche Wiſſenſchaft nach der von ihm jetzt erkannten, ſtreng ſyllogiſtiſchen Methode aufbauen. Dieſe Darſtellung der Wiſſenſchaft hat Ariſtoteles ſelbſt nicht gegeben; er wußte es zwar und ſprach es auch aus, daß eine ſolche Darſtellung von dem unmittelbaren Wiſſen der Idee, erſte Philoſophie von ihm genannt, ausgehen und zu dem ſyllogiſtiſch vermittelten oder eigentlich wiſſenſchaftlichen Wiſſen fortſchreiten müſſe; aber er hielt den analytiſchen Weg vom Vermittelten zum Unmittelbaren für eben ſo möglich und zog ihn vor, was freilich ein Irrthum geweſen wäre, wenn auf dieſem Wege die Idee hätte gefunden werden ſollen; denn die Idee findet ſich nicht vor, ſondern muß producirt werden. Nachdem ſie aber einmal vom Platon producirt war, war auch der Rückgang von dem durch ſie Vermittelten zum unmittelbaren Denken derſelben (verſteht ſich bis zu einem gewiſſen äußerſten Punkt, bei welchem alles ſtetige Fortſchreiten endete,) nicht bloß möglich, ſondern auch gefordert, denn auf dieſem Wege konnte ſich das ſubjektive Denken der Idee bemächtigen, indem es ſich ſelbſt zur unmittelbaren Erfaſſung derſelben erzog. So wurde denn auch wirklich Ariſtoteles für alle folgenden Zeiten der Pädagog des Denkens zur Speculation; ihrem weſentlichen Inhalte nach aber iſt ſeine Philoſophie gleichwohl nichts andres, als dem verſtändigen Denken erſchloſſener und ſo allgemein zugänglich gewordener Platonismus. Daher ſind Platon und Ariſtoteles nicht verſchiedene Entwicklungsſtufen der griechiſchen Philoſophie, ſondern eine und dieſelbe; dieſe eine iſt aber auch die höchſte, welche der helleniſche Geiſt erreicht.

Wenn gesagt wird, daß in der Platonisch-Aristotelischen Philosophie die griechische Speculation überhaupt den Höhenpunkt ihrer Entwicklung erreichte, so ist hiermit zunächst in so fern eine einfache historische Thatsache ausgesprochen, als unläugbar in allen folgenden Bestrebungen der Griechen sich kein Fortschreiten zu noch höherer Wahrheit, sondern nur eine Assimilation der in jener Philosophie bereits erreichten darstellt. Es hat aber diese Thatsache auch noch den tieferen Sinn, daß die Speculation, als eine bestimmte in der weltgeschichtlichen Entwicklung des menschlichen Geistes geforderte Arbeit, ihre Aufgabe in der Erzeugung und Ausbildung jenes speculativen Bewußtseins, dessen gediegener Ausdruck in Platon und Aristoteles auftritt, vollständig gelöst hat. Diese Fassung jener Thatsache ist hier noch näher zu besprechen.

Unmittelbar zwar ist die Philosophie aus der dem griechischen Volksgeiste eigenthümlichen Aufgabe hervorgegangen, seine freie Geistigkeit mit der Naturnothwendigkeit eben so im Bewußtsein zu versöhnen, wie er diesen Gegensatz am Reiche der Gegenstände selbst durch die plastische Kunst versöhnte. Daß nun diese Aufgabe in dem in der Platonischen Philosophie sich darstellenden speculativen Bewußtsein, dessen wesentlicher Inhalt die völlige Durchdringung von Natur und Freiheit ist, und zu welchem alle früheren Philosopheme sich nur als Entwicklungsmomente verhalten, ihre befriedigende Lösung gefunden, hat sich in der hier gegebenen Uebersicht herausgestellt. Es ist jedoch alles was der griechische Geist in seiner Entwicklung schöpferisch vollbrachte, nicht bloß ein particuläres Volksthümliches, sondern hat zugleich eine schlechthin allgemeine weltgeschichtliche Bedeutung; eine solche muß daher vor Allem die Philosophie, als die intensivste Geistesthat der Griechen haben. Wie bereits im Beginn dieser Einleitung ausgesprochen wurde, ist der absolute Inhalt der weltge-

schichtlichen Arbeit in der vorchristlichen Zeit die Entfaltung des dem menschlichen Wesen immanenten Gegensatzes des Natürlichen und Göttlichen, und die werdende Vermittelung dieses Gegensatzes im menschlichen Selbstbewußtsein; eben diese Vermittlung erzeugte den prinzipalen Unterschied von Judenthum und Heidenthum, und in letzterem die Stufenreihe von Völkern mit ihren besonderen Naturanschauungen, Religionen und bürgerlichen Verfassungen. Jedes dieser Völker stellte ein universelles menschliches Selbstbewußtsein dar, in welchem sich Natürliches und Göttliches in einer bestimmten die Eigenthümlichkeit des Volkes constituirenden Weise zur Einheit durchdrangen, und in diesem Selbstbewußtsein lebten die Individuen wie in einem sie alle umschließenden Aether; alle wurden von ihm getragen, aber kein einzelnes Subjekt war sein Träger; mit einem Worte das universelle Selbstbewußtsein, welches seinen Ausdruck nur in einem bestimmten Volksleben hatte, ermangelte der individuellen Ichheit. Erst im griechischen Volke, in welchem aber auch eben deswegen die Völkerentwicklung endete, ward das Individuum Träger des allgemeinen Volksselbstbewußtseins, und mußte daher auch die in diesem vorhandene Einheit des Natürlichen und Göttlichen in seinem singulären Selbstbewußtsein ausdrücken, ein Ausdruck, der aber nicht unmittelbar vorhanden war, sondern von dem Individuum durch Geistesarbeit errungen werden mußte. So gelangte im Griechenvolke die allgemeine weltgeschichtliche Aufgabe des Menschengeistes an das Individuum und gestaltete sich in ihm zum Problem, den Gegensatz des Natürlichen und Göttlichen zu erfassen, zu vermitteln und in seiner singulären Ichheit als versöhnt darzustellen. Die Arbeit des individuellen Geistes, in welcher derselbe dieses Problem löste, war nun die Philosophie, deren Ziel daher auch gar nichts andres sein konnte, als die Erzeugung eines Selbstbewußtseins, in welchem

Subjekt in seiner Einzelheit sich zugleich als universell, und in seiner Universalität sich gleichsehr als Natur und als Gott, somit auch als concrete widerspruchslose Einheit beider erfaßte. Eben dieses Selbstbewußtsein aber hat sich in der Platonisch-Aristotelischen Speculation vollständig erzeugt; daher ist diese Speculation auch an sich selbst die Vollendung der philosophischen Arbeit des griechischen Geistes. Jetzt wird nur noch gefordert, daß der Einzelne sich von diesem universellen Selbstbewußtsein völlig durchdringen lasse, und daß dieses in ihm nicht bloß ein Wissen sei, sondern sein ganzes Leben constituire.

Wie nun auch diese Forderung sich vollziehe, dies eine ist gewiß, daß das Subjekt durch das speculative Bewußtsein von jenen Geistesmächten, die sein Leben sonst unmittelbar bestimmt hatten, nämlich von der geltenden Volksreligion und Volkssitte losgerissen ist. In der That steht jetzt der einzelne Mensch nur seinem eigenen universellen Wesen gegenüber; wie er dieses weiß, so weiß er Gott und die Natur; unabhängig von geheiligter Ueberlieferung und von der Autorität des im socialen Leben allgemein geltenden, bestimmt er im freien Denken seiner eigenen Universalität sich selbst seine Religion wie seine Sitte. Eben diese thätige Bestimmung ist es, in welcher das speculative Bewußtsein das einzelne Ich durchdringt, und in ihm zum Leben wird, und so zeigt sich, daß die Philosophie, obschon aus der geistigen Eigenthümlichkeit eines Volkes hervorgegangen, dennoch in der alten Welt dazu berufen war, den Menschengeist von seiner Beschränkung durch besondere Volksthümlichkeiten zu befreien. Durch sie war die Macht der Naturanschauung, welche im Leben der Völker Religion und Sitte bestimmte, gebrochen; statt ihrer trat jetzt das in der Speculation zum Selbstbewußtsein gelangte und erstarkte vernünftige Denken als bestimmende Potenz auf, an die Stelle der vielen besonderen Naturreligionen und

herkömmlichen Sitten eine allgemeine Vernunftreligion und vernunftmäßige Sitte setzend. Solche Religion und Sitte gab sich nun zwar der einzelne Mensch selbst, und das Bewußtsein, daß er sich darin selbst bestimmend und von nichts Aeußerem abhängig verhalte, gehörte wesentlich zu seiner Religiösität und Sittlichkeit; nichts destoweniger war er sich aber auch zugleich bewußt, daran nicht bloß einen subjectiven, für ihn allein geltenden, sondern einen objectiven, an sich selbst wahren Besitz zu haben; denn er hatte damit nur das in sich wahre universelle menschliche Selbstbewußtsein in seine einzelne Ichheit aufgenommen.

So hört denn jetzt die Philosophie auf, ein blos esoterisches Bewußtsein zu sein; aus der Einsamkeit des still in sich versenkten Forschens, darin sie sich zur concreten Gedankenwelt verwirklichet hatte, heraustretend dringt sie als ein umgestaltendes Ferment in das exoterische geschichtliche Leben der Menschen ein. Hatte sie sich in Platon zum vollendeten Ausdruck des sich wissenden universellen Menschengeistes gestaltet; hatte sie sich dann in Aristoteles auf jenen Ausdruck direct hindeutend als Zucht des subjectiven Geistes erwiesen, kraft welcher dieser befähiget wurde, den universellen Geist in sich aufzunehmen, und ihn als sich selbst zu wissen: so war jetzt die Zeit gekommen, daß der einzelne Mensch sich von der nunmehr zum Bewußtsein gelangten Idee des universellen Menschen durchdringen ließ, und sie in Gesinnung und Leben ausdrückte. Solcher Ausdruck des allgemeinen Menschen im Charakter des Einzelnen, solcher Reflex des allgemeinen Geistes in der Intelligenz des Individuums — kurz und mit einem Wort: Bildung war die Gestalt, in welcher die Philosophie fortan allein wirklich sein konnte, und es auch in der That wurde. Die römische Welt, sich zunächst als jene negative Gewalt erweisend, welche die Selbständigkeit der besonderen Völkersubjectivitäten vernichtete, und diese in die

schlechthin universelle Ichheit eines einigen Weltstaates hineinzog, war ihrem positiven Gehalte nach zugleich das Reich der Bildung, darin der einzelne Mensch zu allem außer ihm seienden, hieß dieß nun Natur oder Gott, nur ein vermitteltes Verhältniß hatte, unmittelbar aber sich lediglich auf sich selbst, auf den jetzt erschlossenen unendlichen Inhalt des Menschengeistes überhaupt bezog, und diesen Inhalt in seinem Selbstbewußtsein zu erreichen strebte; was in diesem Bemühen errungen wurde, nannte der Römer sehr bezeichnend Humanität, denn der Inhalt des Strebens selbst war eben die freie, selbstbewußte Hineinbildung des Menschen in seine Idee, als in die wahre und eigentliche Menschheit.

Eine fortgesetzte Uebersicht der Geschichte griechischer Philosophie kann nun nur die Gestalt bestimmter aufzeigen, welche die Philosophie als universelle Bildung des Individuums annahm, und demnächst das Schicksal, welches solche Bildung hatte und ihrem speculativen Inhalt nach haben mußte, bezeichnen.

Dritte Gestalt: die Philosophie als universelle Bildung. Allem vorstehend bemerkten zufolge beruht diese Gestalt der Philosophie auf der Stellung des Subjectes zu der speculativ erkannten Idee des Menschen, und auf seiner Tendenz, diese Idee in seiner Ichheit auszudrücken, d. h. nicht bloß ein Wissen von ihr zu haben, sondern sie in seiner Subjectivität auszuprägen, kurz: sie selbst wirklich zu sein.

Das Wissen der Idee spricht sich folgendermaßen aus. Der Mensch ist Natur und ist auch Geist; die Naturseite an ihm ist sein im sinnlichen Empfinden und Begehren determinirtes Leben, Geist aber ist er als frei sich selbst bestimmendes Denken. Diese beiden Seiten sind einander entgegengesetzt: der Mensch aber ist nicht nur dieser Gegensatz, sondern dessen Einheit und Vermittlung; als diese Einheit ist er erst der wahre

Menſch. Doch iſt zuförderſt der wahre Menſch nur in der Idee vorhanden; denn in ſeinem unmittelbaren Daſein findet der Einzelne ſich nur im Widerſtreit von Sinnlichkeit und Denken; hieraus geht aber auch ſofort die Aufgabe für ihn hervor, aus dem Gegenſatz, darin er unmittelbar lebt, in die vermittelnde Einheit überzugehen, und ſo ſein Daſein zum Ausdruck ſeiner Idee zu machen.

Noch im Gegenſatze lebend hat der Menſch ſowohl für das natürliche als für das geiſtige Element in ſich ein Intereſſe; dieſes gedoppelte Intereſſe kann im Streben nach der Einheit nicht verſchwinden, vielmehr muß es ſich auch in der Verſöhnung des Gegenſatzes erhalten, daher muß in dem Daſein des Menſchen, welches ſeine Idee in ſich verwirklichet darſtellt, ſowohl das natürliche als das geiſtige Intereſſe ſeine Befriedigung finden. Die Befriedigung des natürlichen ſpricht ſich unmittelbar im Gefühle der Luſt aus, die des geiſtigen dagegen im Bewußtſein der Freiheit und intellectuellen Selbſtändigkeit. Dieſe beiden Arten der Befriedigung kommen nun im unmittelbaren Daſein des Menſchen nicht nur getrennt von einander vor, ſondern es begegnet auch oft genug, daß mit dem Vorhandenſein der einen das Gegentheil der andern, mit natürlicher Luſt geiſtige Unfreiheit, mit intellectueller Selbſtbefriedigung phyſiſche Unluſt verknüpft iſt. Eben dieſer Zwieſpalt muß in dem der Idee des Menſchen entſprechenden Leben verſchwunden ſein, natürliches Luſtgefühl und geiſtige Selbſtändigkeit müſſen ſich in ihm durchdringen, die Aufgabe des Inviduums aber, ſich zum wahren Menſchen zu bilden, erhält ſomit einen zwiefachen Ausdruck. Sie kann einerſeits als das Streben nach ungetrübter natürlicher Luſt, welcher die intellectuelle Selbſtbeſtimmung immanent iſt, und eben ſo andrerſeits als das Streben nach einem allein

von Denken bestimmten Leben, dem aber zugleich das natürliche Lustgefühl immanent ist, gefaßt werden.

Diese beiden Ausdrücke gehen nun zwar auf einen und denselben Grundbegriff vom wahren Menschen zurück, fassen denselben aber von entgegesetzten Stellungen aus, und müssen daher, je specieller sie sich durchführen, in desto schroffer sich widerstreitenden Ansichten einander gegenübertreten. Nach der einen bildet die im Zustande permanenter Lust sich darstellende Befriedigung des natürlichen Daseins die Substanz des Lebens, welcher die geistige Selbständigkeit nur inhäriren soll; nach der andern ist dagegen die selbstthätig das Dasein bestimmende Intelligenz selbst die Substanz, der die natürliche Befriedigung einwohnen soll; dort ist das Naturgefühl das unbedingt geltende, welchem gemäß sich das Denken zu bestimmen hat, hier aber ist eben das freie Denken selbst das Unbedingte, an dessen Selbstbestimmung das Lustgefühl seinen Maaßstab haben soll. Beide Ansichten, weil auf einerlei Begriff vom wahren Menschen zurückgehend, treten mit gleicher Berechtigung, und mithin in völlig unmittelbarer Weise neben einander auf; sie sind der Ausdruck der rein spontan gewählten Stellung des Individuums zu der in seinem Bewußtsein vorhandenen allgemeinen Idee des Menschen, eine Stellung, bei welcher der Einzelne sich nur von dem in ihm thatsächlich vorwaltenden Interesse entweder für das Natürliche oder für das Geistige leiten läßt, ohne eine Rechtfertigung seiner Wahl der Idee gegenüber zu bedürfen.

Beide Stellungen, gleich sehr motivirt, sind denn auch in der Geschichte gleichzeitig aufgetreten; von einzelnen Punkten, wie alles Geschichtliche, ausgehend, haben sie zwar particuläre, auf ein Individuum, ein Local zurückgehende Namen, aber ihr Inhalt ist nichts particuläres; die durch sie bezeichneten Ansichten erweisen sich je länger je mehr als die beiden großen Kategorien

unter welche die Bildung der Welt fällt, als die alleinigen Formen des universell-geschichtlichen Selbstbewußtseins, inwiefern dasselbe nicht mehr Völker, sondern nur das Individuum zu seinem Träger hat. Diese Ansichten sind der Epikurismus und der Stoicismus, beide nur möglich durch die in sich vollendete griechische Speculation, beide nichts anderes, als die That des Individuums, das sich seiner Idee bemächtiget; mit gleicher Unmittelbarkeit auftretend, sich stets widerstreitend und bekämpfend, und doch unfähig einander zu überwinden.

Epikurismus und Stoicismus, ob zwar sie zuerst von einzelnen Männern ausgingen, erwiesen doch gleich von Haus aus ihre sociale Bedeutung; sie traten gleich anfangs mit einem gemeinschaftbildenden Charakter auf, als Schulen nämlich, welche die Tendenz hatten, sich immer weiter zu verbreiten; und dieser Tendenz folgten sie im Laufe der Zeit so sehr, daß sie die beschränkende Form der Schule immer mehr abstreiften, bis sie sich denn zuletzt als das darstellten, was zu sein schon ursprünglich ihre Bestimmung war, nämlich als die beiden großen Confessionen der geschichtlichen Welt, deren einer der Einzelne, so gewiß ihm überhaupt das Reich der Bildung sich erschlossen hatte, angehören mußte. Nennt man sie Philosophie, so sagt man zu viel und zu wenig von ihnen; zu viel: weil ihnen das speculative Interesse nicht nur ganz fehlte, sondern ihre Tendenz sogar der Speculation völlig abgewandt vielmehr auf die Gestaltung eines durchaus populären Bewußtseins ging; zu wenig: weil sie nicht als Gestalten der Erkenntniß, sondern als das Leben durchdringende und bewegende, unmittelbare Ueberzeugungen, und so im Charakter der Religion auftraten.

Die Epikurische und die Stoische Sinnesweise haben dieß mit einander gemein, daß in ihnen der Mensch unmittelbar es allein mit sich selbst zu thun hat, und nur mittelbar sich auch

auf Andres bezieht; beim Stoicismus wurde dieß auch stets insofern anerkannt, als man den Mittelpunkt desselben in der Aufstellung des Stoischen Ideals vollkommener Menschheit erblickte. Eben so läßt sich aber auch von einem Epikurischen Ideal reden; wie das Stoische nichts als der Begriff eines menschlichen Daseins ist, dessen natürliche Selbstbefriedigung der Denkforderung entspricht, so kann man umgekehrt ein menschliches Dasein, dessen intellectuelle Selbstbefriedigung der Naturforderung entspricht, das Epikurische Ideal nennen. Beide Begriffe traten als einfache Postulate unmittelbar auf; und je nach der gleichfalls unmittelbaren Anerkennung des einen oder andern wurde das Individuum ein Stoisch oder ein Epikurisch gesinntes. Beide mußten sich freilich auch durch eine gewisse ihnen angemessene allgemeine Theorie unterbauen; Bekenntnisse welche das ganze Leben gestalten sollten, bedurften eines Dogma, das zu der persönlichen Gesinnung die passende Weltanschauung herbeischaffte. Es war aber diese in der That auch nur eine herbeigeschaffte; denn so sehr die Theorien der Stoiker und Epikureer scheinbar deren Ideale vorangingen und sie aus sich resultiren ließen, so zeigten sich doch bei näherer Betrachtung in Wahrheit die Ideale als das Normative und Maaßgebende für die Theoreme, welche aus den vorhandenen älteren Speculationen recht eigentlich so ausgesucht wurden, wie sie sich für jene unmittelbar geltenden Begriffe am besten schickten. Nicht weil Epikur ein Anhänger der Demokritischen Lehre war, gelangte er zu seiner Vorstellung eines sich völlig befriedigenden menschlichen Daseins, sondern um dieser Vorstellung willen adoptirte er jene Lehre als eine gut zu derselben passende; und so wenig ein nothwendiger Zusammenhang zwischen der Atomistik und Epikurischer Eudämonie besteht, eben so wenig hängt die von Zeno aufgenommene Heraklitische Naturansicht innerlich mit Stoischer Moralität zusammen, son-

dern verträgt sich nur gut mit ihr. Daher denn auch weder die Epikureer noch die Stoiker es mit ihren theoretischen Substructionen sonderlich ernst meinten; namentlich gaben die Stoiker die ihrigen, als sie sie gegen die Angriffe der Akademie nicht siegreich vertheidigen konnten, bald Preis, ohne daß damit der Stoicismus in seinem Kern überwunden gewesen wäre; vielmehr überlebte er die schwankende Akademie, mit deren negativen Ansichten er sogar in Cicero ganz friedlich zugleich bestand; wie er sich denn überhaupt mit allen möglichen Weltansichten, die Epikurische ausgenommen, vertragen konnte. Die Epikureer, der Unüberwindlichkeit der in ihnen lebenden Ueberzeugung eben so gewiß, hielten es nicht einmal der Mühe werth deren dogmatische Begründung gegen Angriffe ernstlich zu vertheidigen.

Nach dieser allgemeinen Charakteristik mögen jetzt Epikurismus und Stoicismus in ihrer dogmatischen Form etwas specieller dargestellt werden.

1) Der Epikurismus. Daß der höchste Zweck des Menschen die Erreichung eines vollkommen befriedigten Daseins d. i. Glückseligkeit sei, muß von vornherein als unläugbar zugegeben werden. Was aber als solche Glückseligkeit angestrebt werden soll, ist nicht so unmittelbar klar; im Wege der Forschung und des Nachdenkens erst kann der Mensch die ihm nöthige Einsicht, welche seinem Streben die Richtung geben muß, erlangen, und diese Forschung ist die Philosophie, deren ganze Aufgabe daher nur die Ermittelung des wahren Begriffs menschlicher Glückseligkeit ist. Durch das Denken allein kann diese Aufgabe gelöst werden; aber das Denken ist irrthumsfähig, und soll es sein Ziel nicht verfehlen, so muß es von einem schlechthin und unzweifelhaft Wahren ausgehen, und es als Maaßstab für die Wahrheit aller seiner Vorstellungen benutzen, damit die Norm, die es für ein glückseliges Leben entwirft, keine trügliche sei.

Was ist nun für den Menschen die schlechthin wahre Grundlage alles Wissens? Offenbar die Empfindung; denn Irrthum, somit Unwahrheit beruht auf Bejahung und Verneinung, findet daher nur im Urtheilen Statt, die Empfindung aber urtheilt nicht, sondern faßt nur auf, was in sie gelangt. Vor Allem ist demnach festzuhalten, daß das Denken dem was die Empfindung aussagt nie widerstreiten dürfe, sondern sich von ihm als dem schlechthin Wahren bestimmen lassen müsse. Es tritt aber das Empfinden in zwiefacher Form, nämlich als Wahrnehmung und als Gefühl der Lust und Unlust auf; als Wahrnehmen veranlaßt es im Menschen die Meinungen über die Natur und Beschaffenheit der Gegenstände, als Lust- und Unlustgefühl begründet es das Begehren und Verschmähen. Steht es nun überhaupt fest, daß das Denken sich vom Empfinden bestimmen lassen müsse, so leuchtet ein, daß dasselbe nicht bloß in der Erkenntniß der Natur der Dinge, sondern auch in der Feststellung der Begriffe des Begehrenswerthen und des zu vermeidenden, also des Guten und Uebeln an der Empfindung den alleinigen Maaßstab der Wahrheit habe. Und weil ferner alle Glückseligkeit doch nur ein ungetrübter Genuß des Guten sein kann, das Denken aber, welches als Philosophie die Glückseligkeit näher bestimmen soll, sich nach der Aussage der Empfindung richten muß, so erhellt, daß die Philosophie für die menschliche Eudämonie im Wesentlichen keinen andern Inhalt aufzeigen kann, als das beharrliche Vorhandensein eines reinen Lustgefühls.

Hiermit ist denn die an sich gewisse, schlechthin geltende Voraussetzung aller Philosophie ausgesprochen, zugleich aber auch die Nothwendigkeit des Philosophirens festgestellt. Denn ist auch die Empfindung selbst irrthumslos, so sind es doch nicht die darauf sich gründenden Meinungen; empfunden nämlich werden

die Dinge immer so, wie sie sich den Sinnen darbieten, aber sie bieten sich diesen nicht stets so dar, wie sie wirklich sind, sondern oft auch nur so, wie sie zu sein scheinen; leicht kann es nun vorkommen, daß die Meinung die Empfindung des scheinbaren Seins der Gegenstände für die des wirklichen Seins derselben nimmt, und dann ist sie unwahr. Aehnliches ist in Bezug auf die Begehrungen zu bemerken: sind auch die Gefühle der Lust und Unlust immer wahr, so ist doch das darauf sich gründende Begehren und Vermeiden nicht stets ein richtiges; denn Lust- und Unlustgefühle haben einander oft zur Folge, und gehen vielfach in einander über; begehrt nun der Mensch jede Lust, und vermeidet er jede Unlust, so wird es ihm unfehlbar begegnen, sich durch das Erringen einer Lust in einen Zustand der Unlust zu verstricken, und eben so durch Verschmähen einer Unlust des darauf folgenden Zustandes der Lust sich zu berauben; in solchen Fällen ist nun sein Begehren und Verschmähen kein richtiges. Hier tritt also die Nothwendigkeit des philosophischen Denkens ein, welches allein den Menschen in den Besitz eines Verfahrens bringen kann, das ihn in den Stand setzt, in der Beurtheilung sowohl der Wahrheit der Dinge als der Güte seiner Zustände das Richtige zu treffen und den Irrthum zu vermeiden. Die Darstellung eines solchen Verfahrens ist das erste Geschäft der Philosophie, und bildet den Theil derselben, den die Philosophen gewöhnlich Dialektik nennen, der aber richtiger Kanonik heißen kann, weil er in der That nur einen Kanon für das richtige Meinen und Begehren entwirft.

Der einfache Inhalt solcher Kanonik ist folgender. Im Allgemeinen beruht das Denken auf den von den Wahrnehmungen in der Seele zurückbleibenden Bildern der Dinge, und ist selbst nichts andres als das Auffassen dieser Bilder. Indem der Mensch nun die sich wiederholende Wahrnehmung der Gegenstände auf

jene Bilder bezieht, erkennt er sie, und bildet Meinungen von ihrer Beschaffenheit. Alles Erkennen ist ein solches Beziehen der wahrgenommenen Gegenstände auf eine vorausgegangene Wahrnehmung derselben, deren in der Seele zurückgebliebenes Bild alle späteren Wahrnehmungen anticipirt, und ein Vorbegriff derselben ist. Wahre Meinung und Erkenntniß beruht nun allein auf richtigen Vorbegriffen; zu diesen aber gelangt der Mensch, wenn er bei ihrer Bildung sich nicht auf schwache und trübe Wahrnehmungen stützt, sondern nur vollkommen kräftigen und deutlichen folgt, und daher erst den Eintritt der völligen Energie und Evidenz der Empfindung abwartet. Hiermit ist der durchaus zureichende Kanon für die Erlangung wahrer Meinungen von den Dingen ausgesprochen; denn an den richtigen Vorbegriffen besitzt der Mensch nicht bloß unmittelbar Erklärungen der Natur der Gegenstände, durch welche er die späteren Wahrnehmungen versteht, sondern erfaßt auch dasjenige an den Dingen, was nicht wahrgenommen werden kann; so z. B. denkt er durch den richtigen Vorbegriff des Körpers auch die nicht wahrnehmbaren einfachen Theile desselben, durch den richtigen Vorbegriff der Bewegung auch die nicht empfindbare Leere. Solches Denken nennen nun die Dialektiker Schließen, und entwerfen eine ausführliche Lehre vom Syllogismus; in der That aber ist alle Syllogistik überflüßig; denn das Unbekannte, welches durch Schlüsse bekannt werden soll, ist nichts weiter als dasjenige an dem Gegenstande, was sich zwar der Wahrnehmung entzieht, in dem richtigen Vorbegriff desselben aber nichts destoweniger enthalten ist, daher auch im klaren Denken desselben unmittelbar erfaßt wird.

In Bezug auf Richtigkeit des Begehrens muß der Natur der Sache gemäß folgender Kanon gelten. Weil Lust und Unlust vielfach mit einander zusammenhängen, auch verschiedener

Grade fähig sind, so ist nicht jede Lust begehrenswerth, sondern nur diejenige mit welcher keine Unlust verknüpft ist; eine Lust aber, welche eine größere Lust verhindert, oder einen höheren Grad von Unlust hervorruft, ist zu vermeiden; eben so ist nicht jede Unlust zu fliehen, sondern nur die, mit welcher sich keine Lust verbindet, wogegen eine Unlust, welche größere Unlust verhindert, oder einen höheren Grad von Lust zur Folge hat, begehrenswerth ist.

Aus der Anwendung des Kanon für das richtige Meinen geht das Erkennen der Naturdinge oder die Physik hervor; eben so begründet aber auch der Kanon für das richtige Begehren unmittelbar die Untersuchung der Natur aller im menschlichen Leben vorkommenden Freuden und Schmerzen, wodurch eine Einsicht gewonnen wird, nach welcher sich die Wahl eines möglichst genußreichen, mithin glückseligen Lebens bestimmen kann. Da nun in einer solchen Wahl alle Tugend des Menschen besteht, weil von ihr allein die Erreichung seines höchsten Zweckes abhängt, so ist die Einsicht in das Wesen menschlicher Freuden und Schmerzen ein Wissen der Tugend, oder die Ethik. Beide Lehren, sowohl die Physik als die Ethik, beruhen auf der Anwendung der Kanonik, und müssen eben so wie diese letztere selbst vom philosophischen Denken entwickelt werden, wenn anders der Mensch seine wahre Eudämonie erreichen soll. Unmittelbar zwar ist es nur die Ethik, welche als Lehre von der zu wählenden wahren Lust zu diesem Ziele führt; mittelbar aber leitet auch die Physik dahin; denn nur durch eine richtige Ansicht vom Wesen der Natur kann jene Angst vor einer unbekannten Zukunft, welcher der Mensch so leicht zugänglich ist, und die sein Leben vielfach trübt, beseitiget werden. Solche Unruhe und Furcht als nichtig und grundlos zu erweisen, ist das wesentliche

Interesse, welches die Philosophie zur Darstellung drängt und leiten muß.

Die Prinzipien der Natur sind nun so, wie der höchste Maaßstab aller Wahrheit, also die Empfindung es fordert, von der Philosophie aufzustellen; die Empfindung aber lehrt, daß alles, was existirt, Körper sei: von dem klar gedachten Vorbegriff des Körpers muß daher alle Physik ausgehen. In diesem jedoch ist enthalten, daß der Körper ein aus einfachen Theilen zusammengesetztes ist, und daß auf der Verbindung dieser Theile sein Entstehen, auf ihrer Trennung sein Vergehen beruht. Weil dieß nun wie vom einzelnen Körper, so auch vom ganzen Universum gelten muß, so ergiebt sich, daß die atomistische Naturansicht, wie sie den Grundzügen nach schon von Demokritos aufgestellt worden ist, die wahren Prinzipien der Physik ausspricht. Ihr gemäß muß man es daher festhalten, daß alle Genesis in der Welt eine zufällige ist, und sich lediglich auf ein Zusammentreffen der im unendlichen Leeren sich planlos bewegenden Atome gründet. Die Annahme einer planmäßig wirkenden geistigen Weltursache, einer Alles ordnenden und leitenden Gottheit ist mithin zu verwerfen, und zeigt sich schon darum grundlos, weil, wenn sie wahr wäre, die Welt gar nicht so mangelhaft eingerichtet sein könnte, als wir sie in der That doch finden. Demnächst wird durch die atomistische Ansicht auch in Bezug auf die Natur des Menschen die richtige Ueberzeugung gewonnen, daß der Unterschied von Leib und Seele nicht so verstanden werden könne, als ob der Mensch aus einem körperlichen und einem unkörperlichen Wesen bestände, denn unkörperlich ist nur das Leere; sondern allein so, daß die dem Leibe einwohnende Seele gleichfalls ein Körper sei, feiner jedoch, beweglicher, und anders zusammengesetzt als der Leib. Nichtsdestoweniger machen Leib und Seele zusammen ein einiges Naturwesen aus, und

wie sie zugleich entstehen, so haben sie getrennt von einander auch keinen Bestand, sie wachsen daher, altern und sterben mit einander. Was übrigens das Empfinden betrifft, so kann dasselbe nur die Folge eines zur Seele gehörenden eigenthümlichen Stoffes sein, dessen Natur eben darin besteht, für die Berührung der von den Gegenständen ausgehenden Bilder empfindlich zu sein. Weil nun, was einen Stoff berührt, selbst Stoff ist, so müssen diese Bilder körperlicher Art seln, nämlich gewisse feine, dunstartige Ausströmungen aus den Körpern, welche, deren Gestalt beibehaltend, sich von ihnen losreißen und durch den Weltraum möglichst rasch bewegen; treffen sie dann die Sinnorgane des Menschen, so berühren sie in diesen den empfindlichen Seelenstoff, und veranlassen hiermit die Wahrnehmungen, eben so wie ihr Zurückbleiben im Seelenstoff die Erinnerung und dann weiter das Denken bewirkt. Es zeigt sich hiermit überhaupt, daß die Seele nichts denkt, was nicht als stoffiges Bild der genannten Art in sie gelangt ist, und daß demnach allen Gedanken etwas gegenständliches entsprechen muß. Unterscheidet man daher Einbildungen von Wahrnehmungen so, als ob jene nicht von Gegenständen herrührten, so ist dies unrichtig; Imaginationen sind nur feinere Bilder, welche, die Sinnorgane nicht berührend, unmittelbar ins Innere der Seele dringen, daher wir die ihnen entsprechenden Gegenstände nicht außer uns erblicken. Diese Ansicht muß besonders in Bezug auf die Götter geltend gemacht werden. Daß Götter existiren, ist nicht zu läugnen; denn die Bilder derselben, welche allen Menschen einwohnen, müssen von wirklichen Gegenständen veranlaßt sein; weil aber diese nicht äußerlich sichtbar werden, so gestalten sich in Betreff ihrer nur allzuleicht viele unrichtige Meinungen; daher es hier vornehmlich wichtig ist, sich einen richtigen Vorbegriff zu bilden. Ihm gemäß nun muß man die Götter, wie alles Wirkliche, als

Atomengebilde und zwar als menschenähnliche, aber unsterbliche und vollkommen selige fassen; denn mit diesen Bestimmungen ist der Gedanke derselben klar und deutlich in der menschlichen Seele. Hieraus entspringt aber unmittelbar folgende richtige Meinung: Die Götter sind unsterblich, daher gehen sie in den unendlichen Bewegungsprozeß der Atome, kraft dessen Welten entstehen, vergehen und sich wieder von Neuem gestalten, nicht ein, sondern beharren ruhend in diesem Wechsel, und sind so gleichsam zwischenweltliche Wesen; sie sind ferner selig, daher machen sie weder sich noch anderen Wesen Mühe und Arbeit, sondern leben im ruhigen Genuß ihrer eigenen Trefflichkeit, ein Genuß der eben durch das Bewußtsein seiner Endlosigkeit jene vollkommene Befriedigung in sich trägt, die wir Seligkeit nennen.

Dieß sind nun die Grundzüge der wahren Physik, welcher die Philosophie zu ihrem wesentlichen Zwecke bedarf. Der Mensch soll, wie bereits bemerkt, durch richtige Naturerkenntniß von Furcht vor der Zukunft befreit werden, und solche Befreiung gewährt ihm jene Physik, indem sie ihm die falschen Meinungen benimmt, daß sein Schicksal von den Göttern abhänge, daß er um deren Gunst besorgt sein müsse, und ihren Zorn zu scheuen habe, ja daß durch sie nach seinem Tode noch seine Seele ein vielleicht schmerzvolles Dasein zu gewärtigen habe. Zu all dieser Unruhe ist, wie die wahre Physik zeigt, kein Grund da; denn was die Götter betrifft, so leiten sie die Welt eben so wenig, als sie dieselbe gebildet haben; sie kümmern sich auch um das Treiben der Menschen nicht, zürnen ihnen weder, noch erweisen sie ihnen Gunst — da ja alles dieß Arbeit und Sorge wäre, die ihre Seligkeit trübte. Verehren also mag sie der Mensch wohl um ihrer Trefflichkeit willen, sie zu fürchten hat er jedoch keinen Grund. Was aber seine Seele

anbelangt, so braucht er wegen ihres Schicksals nach seinem Tode durchaus nicht in Sorge zu sein; denn die Physik belehrt ihn, daß die Seele mit dem Leibe zugleich vergeht. Nun halten zwar freilich die Menschen den Tod selbst für ein Uebel, und die Scheu vor demselben ist es vornehmlich, aus welcher die Meinung von der Unsterblichkeit der Seele hervorgegangen ist; diese Scheu ist aber ein Vorurtheil: denn da Sterben ein Aufhören aller Empfindung ist, für das der Empfindung Beraubte aber es weder Gutes noch Uebles giebt, so hat der Tod für die Gestorbenen keine Bedeutung, da sie empfindungslos sind, für die Lebenden jedoch noch viel weniger, da, so lange sie sind, er nicht ist.

Somit ist denn durch die Physik die Lehre von der zu wählenden wahren Lust, oder die Ethik genügend vorbereitet, und diese selbst kann sich nunmehr aussprechen. Sie ist einfach, und fordert zunächst nur die Anwendung der in der Kanonik aufgestellten Regel für die Richtigkeit des Begehrens. Jegliche Lust nämlich für sich allein betrachtet ist ein Gut, eben so jede Unlust an sich selbst ein Uebel, und in sofern stehen alle Freuden und Schmerzen einander gleich; die sie begleitenden Folgen aber geben ihnen einen sehr verschiedenen Werth. In wiefern es nun dem Menschen darauf ankommen muß, in sein Leben das möglichst größte Maaß des Freudigen zu bringen, ist er auf eine Wahl angewiesen, welche auf einer besonnenen Prüfung der einzelnen Zustände der Lust und Unlust, und auf der dadurch gewonnenen Erkenntniß des ihnen in Betracht ihrer Folgen zukommenden Werthes beruht. Da die nach solcher Einsicht sich bestimmende Wahl Tugend ist, so muß man anerkennen, daß ohne Tugend der Mensch nicht glückselig sein könne, wenn auch Tugend für sich allein noch nicht Glückseligkeit ist. Vermöge jener Prüfung gelangt der Mensch zur Erkennt-

niß, daß es überhaupt zwei Arten von Freude giebt, deren eine den Charakter der Bewegung und des Wechsels an sich tragend, auf einer angenehmen Erschütterung der Empfindungsorgane beruht und daher alle rein leiblichen Genüsse umfaßt, wogegen die andre den Charakter der Ruhe und Beharrlichkeit hat, und äußerlich in der Abwesenheit aller unangenehmen Erregung, oder in vollkommener Schmerzlosigkeit, nach Innen aber in einem gewissen Gleichmuth, einem Gefühle zufriedener Heiterkeit, kurz in Seelenruhe besteht. Daß nun diese letztere Freude höher und vollkommener ist, als alle anderen, leuchtet ein; denn zuförderst ist sie nicht, wie alle bloß leiblichen Genüsse, nur ein vorübergehender, der Zu- und Abnahme unterworfener sinnlicher Zustand, sondern einmal errungen, beharrt sie wechsellos, beschränkt sich auch nicht, wie die beweglichen Freuden auf eine einzelne Gegenwart, sondern umfaßt zugleich die Vergangenheit und Zukunft, kurz das ganze menschliche Leben; demnächst ist sie eine Selbstbefriedigung, welche der Mensch ganz seiner eigenen Thätigkeit, seiner durch Bildung erworbenen Gesinnung verdankt, bei welcher er also von äußeren Glücksfällen ganz unabhängig ist. Heiterer Gleichmuth und innerer, in Widerwärtigkeiten unerschütterlich beharrender Friede der Seele ist sonach als die vollkommenste Lust, mithin als das höchste Gut des Menschen zu bezeichnen. Wer in solcher Seelenruhe lebt, ist glückselig und tugendhaft zugleich; er ist *weise*, denn er besitzt die wahre Erkenntniß der Natur, und schätzt den Werth der verschiedenen Lebensfreuden richtig; er ist *mäßig*, denn er zieht den unruhigen Genüssen die ruhige Schmerzlosigkeit vor und weiß, daß diese, als die wahre körperliche Gesundheit, durch ein nüchternes, den sinnlichen Lüsten sich nicht hingebendes Leben am unfehlbarsten erreicht wird; auch *tapfer* ist er, denn, frei von Todesfurcht und von aller Angst vor dem Zorn der Götter,

blickt er muthig in die Zukunft, gegenwärtiges körperliches Leiden aber erträgt er standhaft und leicht, weil seine innere Ruhe jene Ungeduld, welche allen Schmerz vergrößert, gar nicht aufkommen läßt, und ihn die Einsicht aufrecht erhält, daß großer Schmerz nicht dauernd, langwieriger aber nicht heftig ist; endlich ist er auch gerecht, denn er achtet die von den Menschen zu ihrem gemeinsamen Wohl geschlossenen gesetzlichen Verträge, welchen gemäß zu handeln man eben Gerechtigkeit nennt, er anerkennt einerseits ihren Werth für das gesellschaftliche Leben, und möchte andrerseits sich seine innere Heiterkeit nicht durch Furcht vor Strafe, die unvermeidliche Begleiterin des Unrechts, trüben lassen.

So zeigt sich denn, welche Lebensansicht die wahre Philosophie dem Menschen vorschreibt, damit er seinen höchsten Zweck erreiche. Auf die ihm nicht beschiedene endlose Glückseligkeit der Götter von vorn herein Verzicht leistend, ohne die trügende Hoffnung auf Unsterblichkeit, aber auch frei von aller mit dieser Vorstellung sich verknüpfenden Furcht, soll er seine Befriedigung innerhalb der Grenzen seines endlichen Daseins allein in jener wechsellos heitern, an sich selbst freudigen Seelenruhe finden, welche durch Naturkenntniß und Tugendübung errungen und aufrecht erhalten, den äußeren Genüssen und zufälligen Schmerzen des Lebens zwar gleichsehr zugänglich ist, aber von beiden nicht erschüttert werden kann. Der in der Beschränktheit des Daseins sich selbst genugsame, an allem Edeln, Schönen, Rechten sich erfreuende, von den Wechselfällen des Lebens nicht zu bewältigende, mäßig genießende und tapfer duldende Mensch ist der glückselige; er allein ist der wahre Mensch, und ihn in Charakter und Leben darzustellen, ist die Aufgabe jedes Einzelnen, der zu völliger Selbstbefriedigung gelangen, und

eben hiermit das höchste Ziel alles menschlichen Bestrebens erreichen will.

2) Der Stoicismus. Daß die Menschen in ihrem Leben einen Wechsel von Zuständen der Lust und Unlust durchlaufen, ist Thatsache; eben so, daß sie sich in den lusterfüllten Zuständen befriediget finden, und sie darum suchen, in aller Unlust dagegen den unmittelbaren Ausdruck einer unvollkommenen Existenz anerkennen, und sie eben deswegen fliehen. Es fragt sich aber, ob ein Zustand darum, weil er Lust enthält, befriediget, und weil er Unlust einschließt, unvollkommen ist, oder nicht vielmehr Lust in sich trägt, weil er befriedigend — Unlust, weil er mangelhaft ist. Wer das erstere behauptet, erklärt das Lustgefühl für das höchste Gut des Menschen und für den letzten Zweck alles seines Strebens, da sich für ihn ja kein höheres Gut als ein vollkommenes, in sich befriedigtes Dasein denken läßt. Wer dagegen die Lust nur für die Begleiterin einer vollkommenen Existenz hält, setzt eben solche Vollkommenheit selbst, und nicht die Lust als den höchsten Zweck. Offenbar ist die letztere Ansicht die richtige. Bei allen mit Empfindung begabten Naturwesen nämlich, also schon bei den Thieren, zeigt sich das Begehren und Fliehen gar nicht durch Lust- und Unlustgefühle veranlaßt, sondern geht denselben vielmehr voran, es macht sich in ihnen, schon ehe dergleichen Empfindung vorhanden ist, als die unmittelbare Aeußerung eines Triebes zu naturgemäßer Selbsterhaltung geltend, kraft dessen sie das Förderliche suchen, das Unangemessene meiden; wiewohl daher die Befriedigung dieses Triebes ein Gefühl der Lust hervorruft, ist doch nicht diese Lust, sondern die naturgemäße Existenz der Zweck des Triebes. Solche Tendenz findet sich nun nicht bloß bei den Thieren, sondern auch beim Menschen; auch der Mensch hat ein unmittelbares Begehren nach einer seiner eigenthümlichen

Natur angemessenen Wirklichkeit. Seine Natureigenthümlichkeit, wodurch er sich vom Thiere unterscheidet, besteht jedoch in der Denkkraft und in der Fähigkeit, sein Dasein durch Gedanken zu bestimmen; das Denken aber richtet sich seinem Wesen nach auf nichts als auf Erkenntniß der Wahrheit. Der dem Menschen ursprünglich einwohnende Trieb nach naturgemäßer Existenz muß demnach als ein Streben desselben nach vollkommenem Wissen der Wahrheit und nach einem diesem Wissen gemäß sich gestaltenden Leben — kurz, als ein Streben nach Weisheit gefaßt werden. In Weisheit allein besteht die Vollkommenheit des menschlichen Daseins, sie ist der letzte Zweck und das höchste Gut des Menschen, ihr Besitz gewährt ihm die reinste Lust. Dieser Besitz bietet sich jedoch nicht unmittelbar dar, sondern muß errungen werden; denn, wiewohl dem Denken die Kraft einwohnt, sich der Wahrheit zu bemächtigen, so ist es doch andrerseits auch vielen Irrthümern unterworfen; nur im Wege strenger Forschung kann es sich zum irrthumlosen läutern, und diejenige Einsicht gewinnen, welche den Inhalt der Weisheit bildet; solche Forschung aber ist das Philosophiren, ohne welches mithin der Mensch seinen höchsten Zweck nicht erreichen kann.

Die Philosophie muß zunächst als Weg zur Weisheit, dann aber auch als deren wissenschaftliche Darstellung auftreten; sie hat nämlich vor Allem die Bedingungen und Regeln für ein irrthumloses Denken zu ermitteln, hierauf unter Anwendung dieser Regeln ein Wissen der Wahrheit alles Wirklichen zu gestalten, und dann drittens die Gesinnung, welche kraft solchen Wissens den Menschen beseelen und sein Leben durchdringen muß, zu charakterisiren. In der Lösung dieser drei Aufgaben stellt sich die Philosophie nothwendig in den drei Doktrinen der Dialektik, Physik und Ethik dar, von denen die beiden ersteren die Weisheitslehre vorbereiten, die letzteren aber sie selbst auf-

stellt. Die Resultate der philosophischen Forschung sind nun folgende.

Der Mensch ist ein empfindendes und denkendes Wesen; vermöge einer Einwirkung der Gegenstände auf seine Sinne erhält er bestimmte Empfindungen, und diese Empfindungen denkend stellt er die Gegenstände vor. Ist nun die Empfindung eines Dinges nicht bloß schwach und oberflächlich, sondern vollkommen kräftig, so ist dies ein Zeichen, daß sich der Gegenstand der Seele vollständig imprimirt hat; die kraft solcher Empfindung sich bildende Vorstellung entspricht dann dem Object, und ist somit wahr; Vorstellungen dagegen, die sich auf unvollständige Empfindungen gründen, oder ganz allein von der Seele durch deren Phantasie gebildet werden, ohne von Empfindung veranlaßt zu sein, beziehen sich nicht auf wirkliche Dinge, und sind mithin unwahr. Der Mensch har hiermit ein Merkmal, wornach er wahre Vorstellungen von falschen oder bloß scheinbaren unterscheiden und sich vor dem Irrthum, der auf einer Verwechslung beider beruht, wahren kann. In der Verknüpfung wahrer Vorstellungen nach Gesetzen, welche die Dialektik aufzeigt, baut dann das Denken die Wissenschaft, d. i. ein über das Reich schwankender Meinungen sich erhebendes irrthumloses Wissen des Wirklichen.

In diesem Wissen zeigt sich nun, daß jeder wirkliche Gegenstand Stoff ist, welcher diejenigen Bestimmungen, die mittelst wahrer Vorstellung in ihm gedacht werden, an sich trägt; von dem ganzen Bereich des Wirklichen also, oder von der Welt muß man daher sagen, sie sei Stoff oder Materie mit Bestimmungen. Weil aber alle Bestimmungen eine bestimmende Thätigkeit voraussetzen, die Materie dagegen sich überall als ein unthätiges und bloß leidendes erweist, so ergiebt sich, daß die Welt überhaupt auf zwei Prinzipien, auf Materie und eine sie gestal-

tende Thätigkeit zurückgeht. Diese Thätigkeit wohnt nun der Materie von Ewigkeit als bildende Kraft ein, und ist der Grund aller natürlichen Wesenheiten und aller Ordnung in der Welt; sie ist Prinzip des Lebens und der Seele in allem Lebendigen und Beseelten, und wie sie in dem Menschen die Denkkraft erzeugt, so muß sie auch selbst eine denkende sein. So gefaßt, ist sie die das Weltall bildende, ordnende und erhaltende Gottheit, welche allen Dingen einwohnt. Betrachtet man die Gottheit als die weltbildende Macht, so ist sie die universelle Natur, und als solche die mit der Materie untrennbar verbundene plastische Urkraft; sie ist so ein ewiger, lebendiger Leib, welcher sich selbst in die elementaren Unterschiede einführt, und in einem fortgehenden Veränderungsprozeß sich zu allen besonderen in der Welt vorhandenen Körpern macht, eben so aber auch aus allen diesen Besonderheiten wiederum in seine ursprüngliche Unterschiedslosigkeit zurückkehrt, eine Rückkehr, in welcher die gestaltete Welt der Dinge eben so vergeht, wie sie vermöge jener Einführung in die Unterschiede entsteht. Mit Wahrheit kann man daher dem Herakleitos folgend die Gottheit, in wiefern sie die ewige Natur der Welt ist, als ein lebendiges Urfeuer vorstellen, dessen selbstthätige Veränderung das Werden aller Dinge, und dessen Wiederherstellung der Untergang derselben ist.

Gott ist aber nicht bloß die bildende, sondern auch die ordnende Macht der Welt, daher nicht nur als allgemeine Natur, sondern auch als universeller denkender Geist zu fassen, welcher, das All durchdringend, die Mannigfaltigkeit der besonderen Weltwesen nach dem Begriff eines zweckmäßig in sich zusammenhängenden harmonischen Ganzen gestaltet und verknüpft. Ist Gott als Natur der universelle Weltleib, so ist er als der diesen Leib durchdringende und zweckmäßig bewegende Geist die allgemeine Seele der Welt, und wie jeder besondre Körper nur

eine bestimmte Gestalt des allgemeinen Weltleibes ist, so sind auch alle im Universum vorhandenen einzelnen Seelen nur besondre Ausdrücke oder Theile der einen allgemeinen Weltseele. So zeigt sich denn, daß die Welt sowohl im Ganzen, wie in allen ihren Theilen, göttlich ist, und es rechtfertigt sich hiermit die unter den Menschen herrschende Verehrung vieler Götter. Wichtiger aber als solche Verehrung ist, daß der Mensch den ihm selbst einwohnenden Gott richtig erfasse und ehre.

Endlich ist Gott auch die erhaltende Macht der Welt, und als solche der unwandelbar sich vollziehende Wille, daß die Harmonie des Weltganzen eine beharrlich fortbestehende sei. Gott ist in sofern das absolute Weltgesetz, welches jeden Zufall aus dem Weltlauf ausschließt, so daß in Allem was geschieht, eine göttliche Bestimmung realisirt wird, eine Bestimmung, die aber keine gedankenlose, sondern der lebendig sich vollbringende Gedanke constanter Weltordnung selbst ist, und daher als göttliche Vorsehung gedacht werden muß. Im Allgemeinen spricht sich das Walten der Vorsehung darin aus, daß vermöge des unter allen Naturwesen bestehenden Zusammenhanges die Veränderung eines einzelnen Dinges eben so auf alle andren wirkt, wie sie selbst an der Veränderung dieser ihren Grund hat; daher ist auch Alles, was im Einzelnen in der Welt geschieht, genau betrachtet, nichts vereinzeltes, sondern eine im Weltganzen stattfindende Wirkung, deren Ursache mithin nur die einige, das All durchdringende göttliche Thätigkeit sein kann, welche, wie sie die Welt bildet, so auch alle Veränderung im Weltverlauf dem Begriff der kosmischen Ordnung gemäß bestimmt. Nächst dieser allgemeinen Weise, in welcher die göttliche Vorsehung vornehmlich in den leblosen Körpern als die bestimmende Ursache ihrer Veränderungen waltet, stellt sie sich in den mit empfindungsfähigen Seelen begabten Naturwesen noch ins Beson-

dere als jener bereits früher erwähnte Trieb zu naturgemäßer Selbsterhaltung dar, welcher unmittelbar in ein zweckmäßiges Begehren und Vermeiden übergeht. Im Menschen endlich, welcher der Denkkraft theilhaft ist, spricht sie sich nach ihrer wesentlichen Wahrheit, nämlich als der die Aufrechthaltung der Weltharmonie bezweckende göttliche Wille aus. Weil der Mensch das allgemeine Weltgesetz zu erkennen vermag, wohnt sie ihm nicht als bestimmende Ursache seiner Lebensäußerungen, nicht als ein bewußtlos drängender Trieb, sondern als ein allgemeiner, an sich wahrer, vernünftiger Gedanke (ὀρθὸς λόγος) ein, kraft dessen der Mensch selbst von sich fordern muß, sich nicht, wie das Thier, von seinen sinnlichen Trieben leiten zu lassen, sondern sein Leben durch das dem Weltganzen angemessene frei zu bestimmen. In der Vollziehung dieser Forderung allein erreicht er eine seiner wahren Natur gemäße Wirklichkeit, welche dann auch wie jedes sich empfindende naturgemäße Dasein lusterfüllt sein muß; doch nicht die Lust, sondern jene freie Selbstbestimmung nach der Forderung des vernünftigen Gedankens ist der Zweck des Menschen; sie aber ist Tugend.

Tugend ist der höchste Zweck des Menschen, und mithin sein wesentliches Gut, so wie Unsittlichkeit das wahre Uebel für ihn ist; alle sonstigen angenehmen und unangenehmen Lebenszustände, die man gewöhnlich für Güter oder Uebel hält, sind dies in der That nicht, sondern müssen, in wiefern sie weder einen sittlichen noch unsittlichen Charakter haben, als ein Gleichgültiges betrachtet werden. Das Wesen der Tugend selbst aber ist einerseits Einsicht in die allgemeine Natur des Universums, Erkenntniß des die harmonische Ordnung der Welt bezweckenden und aufrecht erhaltenden vernünftigen Gedankens, und zugleich andrerseits praktische, auf freier Selbstbestimmung durch diesen Gedanken beruhende, das ganze Leben durchdringende Ge-

sinnung. Solche als unwandelbare Gesinnung auftretende vernünftige Einsicht ist Weisheit, daher denn auch Tugend und Weisheit völlig dasselbe sind.

Die Tugend als identisch mit der Weisheit ist wesentlich Einheit, und stellt sie sich gleich in einer Vielheit einzelner Tugenden dar, so sind diese doch nur durch die verschiedenen Lebensbeziehungen motivirte besondre Ausdrücke Einer und derselben Weisheit. So muß man denn allerdings zwar, wie Platon schon gethan, den vier Hauptrichtungen des Lebens gemäß Einsicht, Tapferkeit, Mäßigkeit und Gerechtigkeit als die vier Haupttugenden bezeichnen, aber es ist eben die Weisheit selbst, welche als Erkenntniß des Wahren — Einsicht, als richtige Schätzung des zu vermeidenden — Tapferkeit, als naturgemäße Begrenzung des Begehrens — Mäßigkeit, und als Zuerkennung des Geziemenden im gesellschaftlichen Verkehr — Gerechtigkeit heißt. Aus der wesentlichen Einheit der Tugend folgt dann weiter, daß der Mensch sie nicht theilweise besitzen kann, sondern entweder ganz tugendhaft sein muß, oder es gar nicht ist. Denn Wahrheit hat keine Grade, wem sie nicht ganz einwohnt, der lebt im Irrthum; alle Unsittlichkeit aber ist nichts andres als Irrthum, nämlich ein Urtheil über Gut und Böse, welches nicht von dem vernünftigen Gedanken, sondern von der sinnlichen Begierde bestimmt, und eben deswegen falsch ist, daher auch keine freie Entschließung, sondern Leidenschaften hervorruft, die den Menschen unterjochen und seiner wahren Selbstbefriedigung berauben.

Der Weise dahingegen erreicht jene Vollkommenheit des Daseins, welche das naturgemäße Ziel alles menschlichen Strebens ist. Er ist völlig leidenschaftslos, denn er bestimmt sich nicht nach den sinnlichen Zuständen der Lust und Unlust, sondern nach dem ihm einwohnenden Gedanken des an sich Wah-

ren und Rechten; er ist frei, denn er unterliegt nicht der Knechtschaft der Begierden; im Besitz der rechten Lebensgüter ist er der eigentliche Reiche; allein der richtigen Erkenntniß folgend, und weder durch äußere Leiden noch durch Ueberredung erschütterlich bleibt er stets wahr, stark und streng gegen sich und Andere; ein König in seiner Selbstgenugsamkeit, und den ihm einwohnenden Gott ehrend und darstellend, lebt er ein wahrhaft frommes, ja göttliches Leben. Was aber außer dem Sittlichen den Menschen gewöhnlich als ein werthvolles erscheint, ist dem Weisen ein an sich selbst gleichgültiges; er beachtet es nur, soweit es seiner Sittlichkeit förderlich ist; verträgt es sich mit dieser nicht, so wirft er es von sich. Und nicht bloß die sinnlichen Lebensgüter betrachtet er so, sondern auch das Leben selbst; unbedenklich opfert er es sittlichen Zwecken, und wenn es, durch unheilbare Krankheit zerrüttet, seine geistige Selbstthätigkeit stört, so endet er selbst es in freier That. Denn sein inneres Glück kann durch die Dauer nicht wachsen, und daß sein Leben früher oder später schließt, hat eben so wenig Einfluß auf seine geistige Befriedigung, als das Bewußtsein, daß es überhaupt einmal endet, und seine Seele sich wiederum in die allgemeine Weltseele verliert, aus welcher sie zu zeitweiligem besonderem Dasein hervorgegangen war.

Dies ist das Bild des Weisen, oder des wahren und vollkommenen Menschen, welches jeder Einzelne in seinem Leben, wie sich dessen äußere Verhältnisse auch gestalten mögen, auszudrücken vermag, und auch wirklich darstellen muß, sofern er die naturgemäße Glückseligkeit erreichen will, welche ihm die das All ordnende und leitende Gottheit beschieden hat.

Wir haben hiermit die beiden Gestalten der Gesinnung charakterisirt, welche als gediegene Resultate der gesammten phi-

losophischen Arbeit des griechischen Volkes nunmehr die bestimmenden Mächte des geschichtlichen Bewußtseins wurden. Der einzelne Mensch, durch die Gewalt des geschichtlichen Lebens selbst dem Mutterboden eines volksthümlichen Daseins entfremdet, und der unbefangenen Anerkenntniß traditioneller Sitte und Religionsweise verlustig, wurde durch sie der Weltmittelpunkt, und sein Selbstbewußtsein die allgemeine Sonne, die sich selbst und alles Andere erleuchtete. — Epikurismus und Stoicismus weisen zwar in ihrer theoretischen Grundlage auf die abgeschlossene griechische Speculation als auf ihre Erzeugerin hin, sind aber in sich selbst keineswegs spekulativ, vielmehr durchaus populär; es gehörte eben zu ihrer wesentlichen Bedeutung, daß der spekulative Gedanke, nachdem er sich in langer und tiefer Anstrengung eine Gestalt für das Bewußtsein gegeben, nunmehr ein gemeinfaßliches, von der Masse der Individuen assimilirbares würde. Denn es war die Bestimmung der Philosophie nicht, als ein bloß esoterisches Wissen das Eigenthum des einzelnen Talentes zu bleiben, sondern an die Stelle der particulären nnd unfreien Völkerintelligenzen tretend, sollte sie als allgemein menschliche und freie Intelligenz alle Individuen durchdringen, sofern diese nur in der That der geschichtlichen Wirklichkeit des Geschlechtes angehörten, und in ihrer Existenz nicht auf der niederen Stufe dumpfer Natürlichkeit zurückgehalten blieben. Das Interesse am Wissen konnte sich wohl noch geltend machen, ja es hatte sogar einen viel reicheren Stoff als ehedem; denn ihm stand nächst der Natur jetzt auch noch die große geschichtliche Vergangenheit des Geschlechts, und was dieselbe in Kunst, Poesie und Litteratur gezeitiget, als bedeutsamer Gegenstand der Forschung gegenüber. Aber das in dieser weiten Sphäre sich bewegende Wissen befand sich gar nicht mehr auf philosophischem Boden; es war Empirie, Historie, Gelehr-

samkeit, und zerfiel in eine Menge besondrer, gegen einander gleichgültiger Erkenntnißgebiete. Die Philosophie dahingegen hatte ihre Wirklichkeit nur als allgemeiner, Epikurisch und Stoisch ausgeprägter Begriff vom wahren Wesen des Menschen, aufgenommen in die Ichheit des Individuums, und darin zu lebendigem Dasein gelangend. So war sie denn in der That nicht mehr das bloß gegenständliche Bewußtsein von einem, dem Ich gegenüberstehenden Natürlichen und Göttlichen, sondern ein gediegenes Selbstbewußtsein des einzelnen Menschen, worin dieser Natur und Gott als sein eigen Wesen anerkannte, und so als sich selbst wußte.

Im ersten Abschnitt dieser Einleitung haben wir bereits die Aufnahme des Natur- und Gottesbewußtseins in die einfache Einheit des Selbstbewußtseins als den wesentlichen Inhalt weltgeschichtlicher Entwicklung in der vorchristlichen Zeit bezeichnet. Blicken wir jetzt auf das dort bemerkte zurück, so zeigt sich, daß durch die Philosophie, und namentlich durch deren Ausprägung zur allgemeinen Weltbildung die Geschichte ihrem Ziel mächtig entgegenführt wurde. Lange nämlich hatten die beiden universellen Mächte des geschichtlichen Lebens, das Natürliche und Göttliche, in der Gestalt volksthümlicher Weltanschauung und Religionsweise die Individuen beherrscht, und ihnen nur ein beschränktes, subjectives Selbstbewußtsein zu eigen gelassen, dieses aber auch in der Stufenreihe der Völker immer mehr zur Selbständigkeit erzogen. Im Griechenvolke vollendete sich diese Verselbständigung; hier kam es zunächst in der freien Erzeugung der Kunst zur Wechselbestimmung zwischen dem individuellen Menschengeist und den substanziellen Gewalten der Natur- und Gottesidee, sodann in der Production der Philosophie zur Bewältigung dieser Mächte durch das Individuum. An die Stelle des früheren unmittelbaren Sichvorfindens des

einzelnen Menschen in ganz bestimmter Naturanschauung und einem diese unmittelbar reflectirenden Gottesbewußtsein, trat jetzt ein vom subjectiven Geist ausgehendes freies Gestalten dieser beiden Wesenheiten, welche, wie sie die einzelne Ichheit sonst getragen und geleitet hatten, nunmehr von dieser getragen und in stets wachsendem Maaße beherrscht wurden. Bis dann in der völligen Ausbildung des Epikurischen und Stoischen Selbstbewußtseins alle Differenz zwischen dem subjectiven Geist und jenen Potenzen verschwand, der einzelne Mensch keine bloß gegenständliche Beziehung mehr zu Natur und Gott hatte, sondern sich selbst als die Wahrheit aller Natur, und als die Wirklichkeit der Gottesidee wußte, und so der durch die Geschichte schreitende Geist, nachdem er im Orient als bewußtlos ringender Gestaltungstrieb das Geschlecht bewegt, dann in Griechenland als freies Talent die Individuen durchdrungen hatte, zuletzt im Römerreiche zu selbstbewußter Persönlichkeit im Subjecte gelangte.

War es ja Roms welthistorische Bestimmung von Haus aus gewesen, die Subjectivität als die universelle Macht der Geschichte zu offenbaren. In den der römischen Weltperiode vorangehenden Zeiten tritt uns überall das Staatsthum nur als die subjective Seite einer Volkssubstanz entgegen, herauswachsend aus dieser, ihre Eigenthümlichkeit ausdrückend, und eben nur ihr geistiges Sicherfassen darstellend. In Griechenland konnte der Staat zwar schon in einer Vielheit besonderer Subjectivitäten erscheinen, aber es wurzelten auch hier die vielen Staaten sämmtlich in der Einheit des Volkes, und hatten weder die Macht, noch die Tendenz, sich von derselben abzulösen. Da erscheint in Rom, dessen Gründung höchst bedeutsam in eine Zeit fällt, in welcher die Völkerformation bereits ihren höchsten Ausdruck erreicht hatte, ein Staat, der gar nicht auf der substanziellen Basis eines eigenthümlichen Volkslebens ruht, daher auch

nicht die Naturbestimmtheit eines solchen ausdrückt, sondern eben nur als ein aus Individuen sich formirendes Gemeinwesen hervortritt, und sich auch nur als ein solches weiß — ein Staat also, welcher die Macht sich selbst bestimmender Subjectivität zu seinem alleinigen Lebensprincip hat. Rom bietet das merkwürdige Phänomen eines reinen Staates, der nicht zugleich Ausdruck eines besondern Volksthums ist, dar. Man ist freilich daran gewöhnt, von einem populus romanus zu sprechen; bei näherer Betrachtung jedoch muß man gleichwohl bekennen, daß es ein römisches Volk niemals gegeben hat; was sich so nannte, war nur Demos, nicht Laos — eine Staatsgemeine, aber keine Nation. Daher in Rom jenes tiefe Interesse für den Rechtsbegriff, und dessen specielle Entwickelung in der positiven Gesetzgebung; denn was bei den Völkern in der Ordnung des socialen Lebens unmittelbar aus dem Naturcharakter derselben hervorging, und darum in der allgemeinen Anschauung schlechthin anerkannt war, das mußte in Rom erst von der Staatsmacht gesetzt werden; nichts konnte hier als sich von selbst verstehendes gelten, denn ihm fehlte die Sanction durch jenes gemeinsame Lebensgefühl, welches in einem nationalen Dasein sich unmittelbar maaßgebend erweist; ja selbst der religiöse Cult, der bei Völkern älter ist als der Staat, und ihn constituiren hilft, mußte in Rom von der Gesetzgebung ausgehen. Und wie die Staatssubjectivität die Quelle war, welcher alles, was Rom weltgeschichtlich bedeutsames vollbracht, entströmte, so war auch der alte in den Individuen scharf ausgeprägte Römercharakter eben blos willensstarke Ichheit, sich fremd verhaltend zur umgebenden Natur, selbst das im eigenen Innern laut werdende Naturgefühl nicht achtend, ja unterdrückend, und eben so auch ohne alle Vertiefung in die Gottesidee, allein erfüllt und bewegt von dem Interesse an der allgemeinen Staatsichheit, von

welcher das einzelne Ich sich gar nicht schied. Doch machte sich auch, jemehr Rom seiner Vollendung entgegenging, desto mehr in seiner innern Geschichte die Tendenz bemerkbar, die Staatsichheit im Individuum zu concentriren und persönlich werden zu lassen. Aus dem tiefen Bewußtsein, daß in Zeiten der Gefahr nur in der Person die Rettung liege, ging die Dictatorwürde hervor, in ihr aber war der spätere Kaiser schon präformirt. und entwickelte sich aus ihr auch wie mit physischer Nothwendigkeit. Jene alte herbe Römertugend der Cincinnaten, deren Untergang spätere römische Schriftsteller als einen unermeßlichen Verlust beklagen, war es selbst, welche die großen Charaktere eines Pompejus, Cäsar bilden half, und solche Männer, die sich selbst schon als den Staat wußten, zeitigten den Imperator, den personificirten Staat.

Eines Mediums wie Rom bedurfte die Geschichte, als die Völkerindividualitäten nicht mehr ihr Organ sein konnten, als für den sich verwirklichenden Menschengeist jene Reifezeit da war, in welcher alle Selbstentfremdung schwinden, und er nicht mehr in bloß objectiven Potenzen den Subjecten gegenüber stehen, sondern ihre Ichheit durchdringend mit ihnen eins sein sollte. Denn eben hiermit war für Roms reine, starke Subjectivität die Zeit gekommen, sich als die alleinige weltgeschichtliche Macht zu erweisen, alle gegenständlichen Formationen des historischen Lebens in sich hineinzuziehen, ihre äußere Selbständigkeit zu vernichten, ihre innere Wahrheit aber sich zu assimiliren, und als ein Ideelles in die Einheit des subjectiven Selbstbewußtseins aufzunehmen.

Und dieser Assimilationsprozeß vollbrachte sich vollständig. Rom blieb nicht bloß in der Arbeit begriffen, die gesammte historische Menschheit seiner Staatseinheit einzubilden, sondern nahm auch die großen Producte weltgeschichtlicher Vergangenheit

in sich auf. Nichts Neues schaffend reproducirte es doch wie in einer mächtigen Rückerinnerung die Poesie und bildende Kunst der Griechen; auch die wichtigsten Entwickelungsstufen der Philosophie lebten in einzelnen Repräsentanten noch einmal auf; und nicht bloß bei Griechenland blieb der rückwärts schauende römische Geist stehen, auch in die höhere Vergangenheit des Geschlechts blickte er, und so gelangten selbst uralte religiöse Culte, wie ägyptischer und persischer, in Rom zu einer zweiten Existenz. Kurz, die von Seiten ihres Gestaltungsprocesses abgeschlossene Geschichte recapitulirte sich im Römerreiche, und zwar in den Subjecten, welche nicht nur alle vorhandenen geistigen Gebilde mit ihrer Reflexion als freie Macht beherrschten, sondern sich auch als diese Macht wußten und anerkannten, indem sie lediglich individuelles Interesse und Neigung darüber entscheiden ließen, was von jenen Gebilden Wahrheit für sie haben sollte; daher denn auch der römische Geist so in der Kunst, wie in der Wissenschaft wesentlich eklektisch war.

Bei aller Freiheit des individuellen Interesse blieb gleichwohl das Stoische und Epikurische Selbstbewußtsein der gediegene und durchgreifend allgemeine Hintergrund der Gesinnung, durch welchen jenes Spiel der subjectiven Reflexion mit den Producten der Vergangenheit überall erst möglich wurde. Denn die wesentlichste Eigenthümlichkeit des römischen Lebens im Augusteischen Zeitalter war die Autarkie des Individuums. Auf sich allein war der gebildete Römer gestellt, von keinem großartigen politischen Interesse getragen; ganz entfremdet der altrömischen Bürgertugend hing er mit der Vergangenheit gar nicht mehr unmittelbar zusammen, und konnte sich mit ihr nur in ein freies Verhältniß setzen; aber auch von der Zukunft erwartete er nichts, denn sein Zeitalter war von keinem immanenten Problem mehr bewegt. So lebte er denn allein im Jetzt, in den engen Gren-

zen seines endlichen Daseins, darauf gerichtet, dieses mit so reichem Inhait als möglich, sei es nun an Genuß für sein Gefühl, oder an Einsicht für sein Denken zu erfüllen; sich selbst das Universum, sich selbst der gesetzgebende Gott, im Innern seines Selbstbewußtseins jene Apotheose feiernd, deren der todte Kaiser in einem äußerlichen Acte theilhaft ward. — Die Kraft zu solcher Selbständigkeit aber hatte er vom Stoicismus und Epikurismus empfangen; diese beiden Gestalten des Selbstbewußtseins hatten schon längst als Lehre ausgesprochen, was im spätern Rom Leben wurde. Beide hatten den einzelnen Menschen auf sich selbst, auf das eigene Innere, als den alleinigen und völlig genugsamen Quell der Selbstbefriedigung gewiesen; beide erzogen ihn dazu, in seiner isolirten Ichheit die Wahrheit des Universums zu finden, obschon sie diese Wahrheit verschieden bestimmten. Eben so reducirten sie auch sein Gottesbewußtsein wesentlich auf sein Selbstbewußtsein; denn zwar wurden die Götter von beiden als existirend, auch um der Trefflichkeit ihres Wesens willen als Gegenstände der Verehrung anerkannt, aber der Mensch hatte von ihnen nichts zu erwarten — nach Epikurischer Ansicht: weil sie sich um menschliche Angelegenheiten nicht kümmerten; nach Stoischer: weil überhaupt der Weltlauf ein unabänderlich geordneter war. Das eigentliche Wesen der Götter aber, welches der Epikurismus als sich wissendes und im Selbstgefühl sich ungetrübt genießendes Leben, der Stoicismus als den die Welt ordnenden sittlichen Gedanken faßte, fand der Mensch ja in sich selbst als sein eigen Wesen vor, und sein ganzes Dasein zum entsprechenden Ausdruck dieses Wesens zu machen, somit sich selbst in eine göttliche Wirklichkeit zu erheben, dazu hatte er die Macht und den Beruf. Endlich war auch im Epikurismus und Stoicismus gleich sehr auf die Zukunft Verzicht geleistet. Beide Lehren hatten die absolute Endlichkeit

des Individuums anerkannt, beide emancipirten den Menschen aus aller hoffenden oder fürchtenden Beziehung zu einem jenseitigen Leben, und forderten von ihm, den Tod in seiner Unvermeidlichkeit als ein Gleichgültiges zu betrachten, sei es nun weil, wie der Stoicismus urtheilte, bei der innern Befriedigung eines göttlichen Lebens es auf die äußerliche längere oder kürzere Dauer desselben überhaupt nicht ankomme, oder weil wie der Epikurismus es ansah, der Tod, als ein von dem Lebenden gar nicht empfundener Zustand, ihn in seinem wesentlichen Interesse ganz unbetheiligt lasse.

Sehen wir so die festen Grundzüge des spätern römischen Lebens, die ihm inneren Halt geben, aus der Stoa und dem Garten des Epikur in Gedankenform hervorgehen, so ist dagegen auch in dem innerlich Ungenügenden dieser beiden Lehren, in der Ohnmacht, die sie gegenseitig an einander aufzeigen müssen, der fernere Verlauf der römischen Bildung vorgeschrieben. Es ist bereits früher bemerkt worden, daß, wie siegreich auch die genannten Weltansichten sich des Geistes der spätern Zeit bemächtigen konnten, so daß selbst die großen speculativen Formationen des Plato und Aristoteles nur in der gelehrten Forschung, oder höchstens in der Anerkennung einzeiner, isolirt stehender Individuen noch fortlebten, beide doch für einander unüberwindlich waren, wiewohl sie sich im schneidendsten Gegensatz gegenüber standen. Was in der einen als der innerste Nerv der Lehre, als das an sich Wahre und unmittelbar Gewisse ausgesprochen wurde, mußte die andre nicht nur als ein Unwesentliches, sondern als schlechthin Wahrheitsloses, ja Verkehrtes betrachten. Dennoch beriefen beide sich für ihre Grundpositionen auf deren unmittelbare Evidenz, und durften dies auch, denn wirklich waren beide auf zwei Grundelemente des menschlichen Wesens zurückgegangen, deren Differenz ihre Versöhnung in einer höhern Einheit

forderte, eine Einheit indeß, welche dem Stoischen, wie dem Epikurischen Standpunkt unerreichbar war, weil sie überhaupt außer dem Bereich der antiken Philosophie lag. Beide Lehren hatten die Selbstgenugsamkeit des einzelnen Menschen zur Erreichung einer in sich befriedigten Existenz vorausgesetzt; nach beiden lag diese Befriedigung in einem bestimmten, inhaltsvollen Bewußtsein; aber dieses Bewußtsein war dem Epikurismus wesentlich ein fühlendes, dem Stoicismus ein denkendes. Und wie Gefühle und Gedanken in der innern Entwicklung des Menschen nicht bloß als gesonderte Sphären auseinandertreten, sondern sogar in den härtesten Widerstreit kommen, so mußte sich im Epikurismus und Stoicismus dieser Widerstreit um so schärfer ausprägen, je einseitiger in ihnen jede der beiden Sphären als die dem Menschen allein wesentliche behauptet und entwickelt wurde.

In der That hat das Gefühl vermöge seiner ihm aufgenöthigten leidentlichen Bestimmtheit eine unmittelbare Gewißheit seiner Realität, die der reine Gedanke entbehren muß, weil er als Position des selbstthätigen Geistes in seinem unmittelbaren Auftreten nur eine problematische Geltung hat, und der Geist selbst seine Rechtfertigung und Bewahrheitung sich zumuthet. Daher denn auch der vorzugsweise im Gefühl lebende Mensch dem Gedanken nur in so weit Wahrheit zuerkennt, als er in ihm den Reflex bestimmter Gefühle findet, oder wenigstens im Stande ist, den Inhalt desselben auch für sein Fühlen zu gewinnen; wogegen ihm Begriffe, deren sich sein Gefühl nicht bemächtigen kann, als leere, wesenlose Abstraktionen, ja als müßige Einfälle einer von der Wirklichkeit sich trennenden und mit sich selbst spielenden Imagination erscheinen. Dem der Macht des Denkens sich hingebenden Menschen dagegen gilt wiederum das Gefühl nur in so weit, als es vom Begriff bestimmt ist, oder sich doch wenigstens

in den Begriff aufnehmen läßt, auf jene unmittelbare Evidenz desselben verzichtet er leicht, denn er sieht darin nur einen äußern Zwang, der ihn seiner Selbständigkeit beraubt, und von dem er sich eben durch Erhebung des Gefühlten in das Denken befreien muß. Kurz, im Gefühlsleben verhält sich der Mensch als Naturwesen und affirmirt seine Natürlichkeit, im Denken aber geht er sich als freies Wesen auf, und anerkennt die Freiheit als seine Wahrheit. Und so ist denn der Widerstreit zwischen Gedanken und Gefühlen im Menschen wesentlich nichts Andres, als jener Widerspruch zwischen freier Selbstbestimmung und Naturbestimmtheit, welcher der Impuls zur geschichtlichen Entwicklung des menschlichen Geschlechts, und dessen Versöhnung der Inhalt wie das Ziel dieser Entwicklung ist.

Hatte nun der allgemeine Menschengeist in den früheren Perioden der Geschichte diesen Widerspruch von dem subjectiven Selbstbewußtsein des Einzelnen abgehalten, und die Arbeit seiner Vermittlung in einem objectiven Gestaltungsprozeß dem Subjecte unbewußt getragen, so war doch später für das einzelne Ich selbst die Zeit gekommen, das Problem der Geschichte in sich zu erfahren. Und wie vornehmlich die Philosophie es war, in deren Entwicklung der subjective Geist sich zur Mündigkeit erhob, so sind auch die beiden gediegenen Resultate der philosophischen Bewegung, die uns als Epikurische und Stoische Gesinnung entgegengetreten sind, der unmittelbare Ausdruck des im einzelnen Selbstbewußtsein und für dasselbe offenbar werdenden weltgeschichtlichen Widerstreites. Beide Gesinnungen anerkennen gleichsehr den Gegensatz von Fühlen und Denken; jede derselben enthält diesen Gegensatz in sich und vermittelt ihn; aber ihre Vermittlungen sind selbst einander entgegengesetzt, und weit entfernt den Widerstreit zu schlichten, lassen sie ihn vielmehr nur um so schroffer und härter hervortreten, als sie unter einander selbst

keine Versöhnung gestatten. Wie bereits früher bemerkt, werden die beiden entgegengesetzten Regionen des Denkens und Fühlens im Epikurismus nur durch Unterordnung des Gedankens unter das Gefühl, im Stoicismus nur durch Unterordnung des Gefühls unter den Gedanken in Verknüpfung gebracht; soweit der Gedanke vom Gefühl nicht bestimmbar ist, erklärt ihn der Epikurismus für leer und nichtig, soweit das Gefühl nicht in dem Begriff aufgeht, ist es dem Stoicismus wahrheitslos und schlecht. Indem nun beide Ansichten mit gleicher Macht und Berechtigung auftreten, sprechen sie zwar unmittelbar durch ihr Dasein die große Thatsache aus, daß der tiefste, innerste Gegensatz des menschlichen Wesens, welcher das sollicitirende Princip alles geschichtlichen Lebens in sich trägt, nunmehr völlig in den Tag des subjectiven Selbstbewußtseins eingetreten ist, zugleich aber offenbaren sie auch ihre Unfähigkeit, diesen Gegensatz zu vermitteln. Wider Wissen und Willen begegnet es ihnen vielmehr, Denken und Fühlen als jede Unterordnung verschmähende, einander wesentlich coordinirte Mächte aufzuzeigen, deren Versöhnung nur in einer absoluten Durchdringung beider liegen kann, durch eine bloß relative und theilweise Bestimmung der einen durch die andre aber, wobei ihre Duplicität immer noch fortbesteht, keineswegs erreichbar ist.

Erwägt man, daß der hier besprochene Gegensatz in Wahrheit nichts Andres als der Widerstreit zwischen sich vorfindender Naturbestimmtheit und sich selbst bestimmender Freiheit bezeichnet, daß darin also jene das menschliche Wesen gleichsehr constituirenden, und dennoch einander gegenseitig verneinenden Mächte des Natürlichen und Göttlichen sich aussprechen, deren Versöhnung die Forderung ist, mit welcher alle Geschichte beginnt, so muß man anerkennen, daß mit dem Auftreten des Epikurismus und Stoicismus als Gestalten der weltgeschichtlichen Intelligenz

Digitized by Google

nicht allein die Aufgabe der Geschichte im Individuum zum Bewußtsein gelangt ist, sondern auch, inwiefern jene Gestalten in ihrer wechselseitigen Negation völlig unvermittelt einander gegenüberstehen, das Zeitalter, dessen geistigen Gehalt ein solches in sich entgegengesetztes Bewußtsein bildet, in der That eine Rükkehr der Geschichte in ihren Anfang aussagt.

Wenn wir in einem früheren Abschnitt dieser Einleitung den ersten concreten Ausdruck des geschichtlichen Urgegensatzes im Heidenthum und Judenthum fanden, und dann weiter das Wesen des ersteren als Bestimmung des Göttlichen durch das Natürliche, das des lezteren als Bestimmung des Natürlichen durch das Göttliche fassen mußten, so sehen wir im Epikurischen und Stoischen Selbstbewußtsein auch insofern einen Rückgang in den Beginn der geschichtlichen Entwickelung, als sich in ihnen der unvermittelte Gegensatz von Heidenthum und Judenthum auf frappante Weise reflectirt. Wirklich ist es das Festhalten an dem Standpunkt des Heidenthums, was den Epikurismus wesentlich charakterisirt. Der unerschütterliche Glaube an die sinnliche Empfindung, die tiefe Ueberzeugtheit von der gediegenen Wahrheit der Sinnenwelt, das starke, alles Andre überwiegende Interesse an der eigenen endlichen Naturbestimmtheit, und die Tendenz, das im Denken und Wollen sich kundgebende unendliche und freie Göttliche in jene endliche Natürlichkeit hineinzuziehen und ihr gemäß zu formiren — alle diese Momente sind eben so sehr die wesentlichsten Bestimmungen des Epikurismus, als des Heidenthums. Erinnert man sich dagegen, wie der Stoicismus, von der sinnlichen Natürlichkeit sich abwendend, nur die freie Vollziehung des die Welt bildenden und regierenden, dem menschlichen Geist offenbaren Gotteswillen fordert, wie ihn jene strenge und herbe Gesetzlichkeit bewegt, kraft welcher er jede Hingebung an sinnliche Interessen als eine Verleug-

nung des göttlichen Logos im Menſchen, die ſich unmittelbar durch deſſen Knechtſchaft ſtraft, betrachten muß, ſo wird man wohl anerkennen, daß, ſoweit nur überhaupt innerhalb des Heidenthums der Geiſt des Judenthums ausgedrückt ſein kann, er ſich im Stoicismus bezeichnet.

Es liegt in der Natur der Sache, daß eine Rückkehr der geſchichtlichen Bewegung in ihren Anfang eben ſo die Auflöſung des bisherigen welthiſtoriſchen Lebens ausdrückt, als ſie zugleich einen neuen, höheren Anfang der Geſchichte enthält. Dieſen gedoppelten Inhalt zeigt denn auch das römiſche Weltreich deutlich genug auf. In ſeiner ſtets zunehmenden innern Zerfallenheit, in ſeinem langſamen Erſterben ſtellt es zugleich das Erlöſchen der geiſtigen Gewalten dar, welche die Entwicklung des menſchlichen Geſchlechts überhaupt bisher beſtimmt und geleitet hatten, und in dem Auflöſungsproceß des alternden Rom geht in der That die erſte geſchichtliche Weltperiode zu Ende. Eben ſo umſchließt aber das Römerreich auch die Geburtsſtätte eines neuen, tieferen hiſtoriſchen Weltlebens, und ſchon während es in ſich zuſammenſtürzt, treibt es noch die erſten Keime dieſes Lebens aus ſich hervor, Keime einer unendlich reichen Zukunft, deren Geſtaltung, von einem neuen Geiſte bewegt, ſich auch durch neue Organe vollbringt.

Wie jedoch das Charakteriſtiſche der hier betrachteten römiſchen Zeit weſentlich darin beſteht, daß Alles, wovon ſie bewegt wird, für ihr reflectirendes Selbſtbewußtſein vorhanden iſt, ſo drückt ſich auch der in ihr waltende Auflöſungsprozeß in einer allmälig zur Herrſchaft gelangenden negativen, auf jede inhaltsvolle Geſinnung Verzicht leiſtenden Denkweiſe aus, und eben ſo tritt darin die Beziehung auf den neuen, höheren Anfang auch

im Bewußtsein als die Forderung eines tieferen Prinzips hervor. In so weit hat denn auch die Philosophie noch eine Geschichte, eine solche jedoch, die keinen neuen Gestaltungsprozeß der speculativen Idee, keine fortschreitende höhere Lebensentwickelung derselben ausspricht, deren Inhalt vielmehr nur die Auflösung der Philosophie, ein Sichaufgeben des denkenden Bewußtseins ist, welches einerseits als Selbstzerstörung aller concreter Gedanken, andrerseits als sehnsüchtiges Ringen nach einem vom Denken und Empfinden gleich sehr unabhängigen neuen Ausgangspunkt erscheint.

Diese beiden Formen der Intelligenz, in welchen die erlöschende Philosophie allein noch ihr Dasein haben kann, sind der Skepticismus und alexandrinische Platonismus, deren wesentlicher Gehalt jetzt noch etwas ausführlicher dargelegt werden soll.

1.) Der Skepticismus. Wenn man die in der fortschreitenden Vertiefung des Erkennens als Vehikel hervortretende Macht des Zweifels ein Erscheinen des Skepticismus nennen will, so ist dieser freilich in allen Stadien der sich entwickelnden griechischen Phllosophie vorhanden gewesen. In diesem Sinne konnten die späteren Alten sogar Philosophen der ersten Periode, wie Xenophanes und Heraklit als Skeptiker bezeichnen und diese Bezeichnung mit steigender Berechtigung für die zweite Periode auf die Sophisten, für die dritte auf die Akademiker, welche gegen die Stoische Gewißheit Bedenken erhoben, übertragen. Aber solche immer nur theilweise Skepsis war keine selbständige Gestalt der Philosophie, sondern diente nur deren positiver und dogmatischer Ausbildung mehr oder weniger zum sollicitirenden Moment. Der einzige Pyrrhon aus Elis könnte als universeller Skeptiker hiervon auszunehmen sein, doch dieser dem Platonischen Zeitalter angehörende Mann stand darin so isolirt, seine

Ansichten entbehrten so durchaus aller nachhaltigen Wirkung, und waren bald so gänzlich verschollen, daß erst nach mehreren Jahrhunderten, und zwar zur Zeit, als die Philosophie selbst nur noch als Skepsis auftreten konnte, der alte Pyrrhon mit vielen wunderlichen Anekdoten ausgeschmückt in der Erinnerung auftauchte und fast künstlich in das Interesse dieser so viel späteren Gegenwart hineingezogen wurde. Eben hierin zeigt sich am deutlichsten, wie in strebsamen, von Ideen bewegten Generationen das negative Interesse der Skepsis niemals eine selbständige, die Richtung auf das Positive bewältigende Macht werden kann. Dagegen war ein Zeitalter, wie das spätere römische, dessen Intelligenz von ihrem überkommenen Gehalt zwar übersättiget, aber nicht befriediget war, und doch keine Kraft mehr hatte, zu einem höheren Bewußtsein fortzuschreiten, schon dadurch unmittelbar der Skepsis verfallen. Einer solchen Intelligenz blieb ja nichts weiter übrig, als das Schwankende, Ungewisse, Sichwiderstreitende ihres Inhalts aufzuzeigen, die eigne Unfähigkeit aber zur Erringung eines gesicherteren, mit sich übereinstimmenedn geistigen Besitzes, als das natürliche Unvermögen des menschlichen Geistes überhaupt auszusprechen, ja sich in dem Bewußtsein dieser Ohnmacht sogar klüger zu dünken, als die früheren, das Reich positiver Erkenntniß gestaltenden Geschlechter, und Resignation auf Wahrheit als die rechte Weisheit des Menschen, so wie gleichmüthiges Ertragen solchen Verlustes als das einzige ihm beschiedene Glück zu bezeichnen.

Es ist hiermit schon der wesentliche Inhalt, oder vielmehr die ganze Inhaltslosigkeit einer skeptischen Lehre angegeben, welche von Aenesidemos ausgehend um so rascher in einem weiteren Kreise Anklang fand, als in ihr nur das Bewußtsein der Zeit laut wurde. Konnten zwar Stoische und Epikurische Gesinnung, obschon sich widerstreitend, dadurch daß sie sich ignorir-

ten, lange nebeneinander fortbestehen, so trugen doch beide ihren Feind in sich selbst. Weder konnte die Stoische Apathie des Denkens die Macht des Pathos im Individuum dauernd überwinden, noch vermochte die Epikurische Gefühlsbefriedigung die über das sinnliche Endliche stets hinausschweifenden Gedanken auf beharrliche Weise zu bändigen; die Ideale, deren Verwirklichung sie forderten und anstrebten, rückten daher immer mehr in eine unerreichbare Ferne, und das allgemach ermattende Streben mußte immer entschiedener der Erfahrung Raum geben, daß der Stoische Weise und der Epikurische Glückselige niemals wirklich sein können. Wie nun diese Erfahrung je länger je mehr hervortrat, nahm das reflectirende Individuum seine Stellung außerhalb beider Gesinnungen, und machte die Nichtigkeit ihrer Voraussetzung zum Gegenstande seiner Betrachtung. Diese Voraussetzung aber war der Glaube an die Sinnesempfindung und die Denkkraft, als zureichender Mittel zur Erfassung der Wahrheit; gegen solchen Glauben richtete sich daher die Reflexion, und in der ausführlichen Nachweisung des völlig Ungenügenden jener genannten Mittel für den durch sie zu erreichenden Zweck bestand nun die skeptische Arbeit, deren Resultat nur das alles Wahrheitsgehalts entleerte, über der von ihm zertrümmerten Welt gleichgültig schwebende Subject sein konnte.

Wie vermöchten wir uns — so lautet im Wesentlichen die skeptische Argumentation — der Wahrheit der gegenständlichen Welt durch Sinnesempfindung zu bemächtigen, da diese durch bestimmte Organe vermittelt ist, deren unläugbare große Verschiedenheit auch die Empfindung vielfach verändern muß, so daß es von einem und demselben Gegenstande unvermeidlich gar mannigfaltige, sehr von einander abweichende Wahrnehmungen giebt, die alle mit gleichem Anspruch auf Richtigkeit und Wahrheit auftreten? Und hat nicht sogar der nämliche Mensch von einer-

lei Gegenstand verschiedene Empfindungen, je nach dem Wechsel der Zustände des Empfindenden, oder der Verschiedenheit der Lage und Stellung des Empfundenen? Wer bürgt uns überhaupt dafür, daß, während wir an eine bestimmte Anzahl von Sinnwerkzeugen geknüpft sind, deren jedes nur eine Seite des Gegenstandes der Empfindung zuführt, es an den Dingen nicht noch viel Empfindbares giebt, das sich uns gar nicht erschließt, weil es uns an den dazu erforderlichen Sinnorganen gebricht? Erwägt man nun noch außerdem, daß eine einzelne Empfindung niemals rein für sich, sondern stets mit andern vermischt in uns vorhanden ist, und somit auch das empfundene Gegenständliche für uns nie auf gesonderte Weise auftritt, sondern immer zugleich auf andres Empfundene bezogen ist, so leuchtet wohl ein, daß das sinnliche Wahrnehmen, weit entfernt uns mit den Gegenständen in ihrer gesonderten Bestimmtheit bekannt zu machen, nicht einmal die Gewißheit darüber hervorzubringen vermag, ob es überhaupt eine Vielheit selbständiger Gegenstände, wie wir doch voraussetzen, giebt, und nicht vielmehr das, was wir Dinge nennen, lauter in einander verfließende Beziehungen sind.

Doch wenn wir uns mittelst der Sinnesempfindungen nicht in den Besitz der Wahrheit bringen können, vermögen wir dieß vielleicht mittelst des Denkens? Keineswegs! Denn das Denken bezieht seine Vorstellungen auf Gegenstände, und schreibt ihnen nur insofern Wahrheit zu, als sie den Gegenständen entsprechen. Allein woran will man erkennen, daß die geforderte Uebereinstimmung zwischen Gedanken und Object wirklich stattfindet? Hierfür fehlt jedes Kriterion. Die Wahrnehmung bietet kein solches dar, weil eine Uebereinstimmung der Vorstellung mit Sinnesempfindung bei weitem noch keine Uebereinstimmung derselben mit dem Gegenstande ist, da es ja stets ungewiß bleibt, ob nicht Wahrnehmung und Gegenstand selbst sich

widerstreiten. Im Denken kann aber das geforderte Kriterion eben so wenig liegen; denn soll die Wahrheit eines Gedankens durch einen andern Gedanken gesichert werden, so kehrt sofort auch für diesen andern die Frage nach seiner Wahrheit wieder. Zwar sind die dogmatischen Philosophen von jeher darauf ausgewesen, ihre Gedanken wiederum durch Gedanken zu rechtfertigen und zu beweisen; ja ihr Vertrauen auf die Macht solcher Beweisführung ließ sie sogar die Gesetze des Schließens ausführlich entwickeln. Aber eben diese Gesetze widerlegen ihr Vertrauen; denn sie sprechen es aus, daß die Kraft eines Beweises auf der Wahrheit seiner Prämissen beruht, und daß, so lange diese selbst noch der Rechtfertigung bedürfen, der Beweis ohnmächtig ist. Da nun niemals eine Prämisse gefunden werden kann, deren Wahrheit nicht selbst einen Beweis forderte, so muß ja das Beweisen nothwendig ins Unendliche gehen, und zeigt sich somit als ein ganz vergebliches Geschäft, das nur scheinbare Erfolge haben kann; wie denn die Philosophen stets ihre Ansichten durch Beweise zu rechtfertigen meinten, während sie doch zugleich das Entgegengesetzteste und Widersprechendste behaupteten. Das Resultat ist, daß das Denken, indem es für seine Vorstellungen Beweise fordert, die Ungewißheit derselben anerkennt, daß aber, weil ein genügender Beweis niemals zu führen ist, die Wahrheit der Gedanken für immer unentschieden und zweifelhaft bleiben muß.

Leuchtet es nun hiermit ein, daß weder das Empfinden noch das Denken für sich allein ein gewisses Wissen hervorzubringen vermag, so könnte man vielleicht meinen, daß beide Functionen einander unterstützend ihrer Mangelhaftigkeit gegenseitig abzuhelfen vermöchten; doch weit gefehlt, daß dies der Fall sei, zeigen sich vielmehr hier erst die unversöhnlichsten Widersprüche. Mathemathik und Physik sind es vornehmlich, die auf einem sol-

chen Zuſammenwirken von Wahrnehmen und Denken beruhen, aber beide gehen auf widerſprechende Vorausſetzungen zurück; ſo ſind, um zunächſt des Mathematiſchen zu gedenken, deſſen Grundvorſtellungen, wie Einheit, Linie, Ganzes und Theile, Raum, die ſchwankendſten und hinſichtlich ihrer Wahrheit ungewiſſeſten Vorſtellungen, in welchen ſich Wahrnehmen und Denken ſtets widerſtreiten. Das Eins des Denkens iſt in ſeiner Einfachheit für die Wahrnehmung gar nicht vorhanden, und ein reines Nichts für ſie, während was das ſinnliche Auge als Eins auffaßt, dem Denken ſtets ein Vieles iſt. Der Gedanke der Linie iſt dem Wahrnehmen unerreichbar, die wahrgenommene Linie aber für das Denken immer eine Fläche. Das Wahrnehmen hält den Unterſchied zwiſchen dem Ganzen und ſeinen Theilen feſt, das Denken aber vermag dieß nicht; denn unterſcheidet es auch einerſeits beides von einander, und behauptet, die Theile ſeien nicht das Ganze, ſo muß es doch zugleich anerkennen, daß die Theile das Ganze ſeien, weil eben ſie ſelbſt es bilden; ſo ſind denn Ganzes und Theile im Denken daſſelbe und zugleich nicht daſſelbe, alſo ein Widerſpruch. Vom Raume endlich iſt gar keine mit ſich übereinſtimmende Vorſtellung möglich. Das Denken unterſcheidet ihn zunächſt als Leere von den ihn erfüllenden Körpern; aber dann iſt er, und iſt zugleich nicht: er iſt nämlich als Leere verſchwunden, inwiefern er erfüllt iſt, zugleich aber iſt er nicht verſchwunden, denn die Körper ſelbſt ſind erfüllter Raum, und ſo beſteht die Leere, auch wenn ſie erfüllt iſt, d. h. ſie beſteht indem ſie zugleich nicht beſteht. Faßt nun das Denken um dieſem Widerſpruch zu entgehen den Raum als reines Nichtſeiendes dem körperlichen Seienden gegenüber auf, ſo hält ihn das Wahrnehmen als Seiendes feſt, denn er wird an den Dingen als ein zu ihnen gehöriges wahrgenommen, und wie dieſe ein Seiendes ſind, ſo iſt es auch der Raum. Setzt ihn

also jetzt das Denken, weil er zur körperlichen Natur gehört, als seiendes Etwas, nämlich als Ausdehnung nach drei Dimensionen, oder als mathematischen Körper, so erklärt ihn wiederum das Wahrnehmen für Nichts, weil ihm nur der empfindbare, stoffige Körper ein Etwas, der mathematische also, als unempfinddarer und gleichsam unkörperlicher Körper, ein wesenloses Nichts ist. Sind nun die Grundgedanken der Mathematik so schwankend und ungewiß, so steht es mit der Physik noch viel schlimmer. Unter dem Wort Natur verstehen wir überhaupt das Reich des Entstehens, Vergehens und der Veränderung; diese Ausdrücke bezeichnen aber nur besondre Arten der Bewegung; die Grundvorstellung daher, von welcher die Naturwissenschaft ausgeht, und auf die sie Alles zurückführt, ist die Bewegung. Für die sinnliche Wahrnehmung ist denn auch in der That nichts gewisser, als daß das Universum sowohl im Ganzen als im Einzelnen bewegt sei; gleichwohl muß das Denken alle Bewegung für etwas durchaus widersinniges und folglich unmögliches erklären. Denn was sich bewegt, sollen wir in zwei Oertern zugleich, und doch auch wiederum weder in dem einen noch in dem andern, also in gar keinem Orte denken, offenbar eine nicht zu vollziehende Forderung. Eben so nöthiget uns die sinnliche Betrachtung die Vorstellung auf, daß durch jemehr Punkte etwas sich mit einerlei Geschwindigkeit bewegt, um so mehr Zeit auf die Bewegung verwandt wird; zugleich zwingt uns aber der Gedanke zur Anerkenntniß, daß das Bewegte um von einem Punkte zu einem beliebig nahen andern zu gelangen, schon durch eine unendliche Reihe von Punkten laufen muß; daß aber etwas zu einer endlichen Anzahl Punkte eine längere Zeit verbraucht, während es sich zugleich durch eine unendliche Menge derselben in der kürzesten Zeit bewegt, ist unstreitig höchst widersinnig. So kann denn das Denken der Be-

wegung keine Wahrheit zuerkennen, während das Wahrnehmen sie als wirklich vorhanden festhält; daß aber bei solchem Widerstreit alles Wissen der Natur schwankend und ungewiß sein muß, leuchtet ein, und diese Ungewißheit zeigt sich deutlich genug in den so vielfach von einander abweichenden und sich widersprechenden Meinungen der Philosophen, welche die Darstellung einer Physik unternahmen.

Ist aber unser Wissen desjenigen, was wir doch wenigstens als ein Wirkliches wahrnehmen, schon so unsicher und zweifelhaft, wie viel weniger können wir von dem höchsten Princip aller Dinge, von dem wir bloß den Gedanken ohne alle Wahrnehmung haben, d. i. von der Gottheit irgend etwas zuverläßiges erkennen! Gründe für die Annahme einer Gottheit giebt es zwar mancherlei; wenn man aber den Begriff derselben feststellen will, erheben sich die größten Schwierigkeiten. Soll Gott unendlich und unkörperlich gedacht werden? Dann aber ist er ohne alle Bewegung und mithin leblos; ein unlebendiges Wesen jedoch ist nicht das höchste und vortrefflichste. Wird er dagegen als endlich und körperlich gefaßt, so kann man ihn zwar als lebendig vorstellen, zugleich wird er dann aber als veränderlich und sterblich gedacht, was wiederum von dem höchsten Princip aller Wesen nicht behauptet werden darf.

Und wie die Gedanken über das Urprincip aller Bestimmtheit und Zuverlässigkeit ermangeln, so sind auch die Vorstellungen, welche man sich von dem Zwecke des Daseins bildet, und die damit zusammenhängenden Urtheile der Menschen über die Güter und Uebel des Lebens ohne alle Uebereinstimmung und in Ansehung ihrer Wahrheit durchaus ungewiß. Nie sind die Philosophen im Stande gewesen, über den allgemeinen Begriff des Guten eine genügende Auskunft zu geben. Bald sollte es das Nützliche, bald das um seiner selbst willen zu Begehrende

sein, nach Einigen sollte es in der Glückseligkeit bestehen, nach Andren nur zu derselben beitragen. Fragt man dann weiter, was denn nun jenes Nützliche, an sich Begehrenswerthe sei, oder worin denn die Glückseligkeit bestehe, und was sie bewirke, so nennen Einige die Tugend, Andre die Lust, noch Andre die Schmerzlosigkeit u. s. w. Damit offenbaren sie aber nur, daß sich für den Begriff des Guten kein allgemein anerkannter Gegenstand aufzeigen läßt, und die Wahrheit des Gedankens selbst problematisch ist. Daß es sich dann auch mit dem Begriff des Uebels eben so verhält, versteht sich von selbst. Leicht freilich konnten die Dogmatiker von Allem, was existirt, behaupten, es sei entweder ein Gut, oder ein Uebel, oder etwas Gleichgültiges; da sie aber nichts nennen konnten, was auf übereinstimmende Weise für gut oder übel oder gleichgültig gehalten wird, da sogar ein und dasselbe, z. B. die Lust den Cynikern ein Uebel, den Epikureern ein Gut, den Stoikern ein Gleichgültiges ist, so leuchtet ein, daß man mit besserem Rechte sagen könnte, nichts in der Welt sei an sich selbst ein Gut oder ein Uebel, die Meinungen der Menschen seien es nur, die die Dinge und Zustände zu dem einen oder andern machen. Da nun diese Meinungen sich noch obenein vielfach widerstreiten, so ist nichts thörichter, als wenn die Philosophen Anweisungen und Vorschriften entwerfen, welchen gemäß die Menschen handeln sollen, um in den Besitz der wahren Güter zu gelangen und eines befriedigten Daseins theilhaft zu werden. Denn abgesehen davon, daß sie in der Angabe der wahren Güter gar sehr von einander abweichen und sich widersprechen, haben ihre Vorschriften überdieß noch die ihrem Zwecke ganz entgegengesetzte Wirkung, daß der nach ihnen sich richtende Mensch sicherlich niemals zu einem befriedigten Dasein gelangen kann. Ein solches Dasein müßte ja wenigstens ein beruhigtes sein; wie könnte aber ein Mensch

jemals zur Ruhe gelangen, wenn er erst mit dem Streben nach dem wahren Gut, halte er nun Tugend oder Lust oder Schmerzlosigkeit dafür, sich vielfach abmühen, dann aber, nachdem er es erreicht zu haben vermeint, in fortwährender Sorge und Anstrengung, sich den Besitz zu erhalten, leben muß?

Das Ergebniß aller dieser Betrachtungen ist demnach, daß weder im Gebiete des Erkennens noch in dem des Handelns sich unzweifelhafte Gewißheit finden lasse, und der Mensch daher am Besten daran ist, wenn er skeptisch gegen alle Lehrmeinungen, betreffen sie nun die Wissenschaft oder das Leben, sich aller positiven Ansichten enthält, nach vaterländischen Gesetzen und Sitten, ohne viel über deren Richtigkeit zu grübeln, lebt, und weder von den angenehmen noch unangenehmen Zuständen, die er erfährt, als enthielten dieselben wahrhafte Güter oder Uebel, sich sonderlich erschüttern läßt.

So spricht sich die skeptische Reflexion in Bezug auf die wesentlichsten Interessen des erkennenden und handelnden Geistes aus. Man sieht es deutlich, daß es ihr lediglich um Gesinnungslosigkeit zu thun ist, und daß sie das subjective Bewußtsein nur von jedem allgemeinen Inhalt zu befreien trachtet. Der einzelne Mensch soll in dem engen Kreise seines endlichen Daseins sein sinnliches Wohlbefinden, so gut es eben gehen will, schaffen, ohne sich dabei von einer höhern Idee seine Handlungsweise vorschreiben zu lassen, er soll dem in der Gesellschaft geltenden Rechte gemäß leben, nicht etwa, weil er es an sich selbst für das Rechte hält, sondern weil es eben gilt; er soll die Dinge so nehmen, wie sie sich sinnlich darbieten, ohne darum seine Auffassung für wahr zu halten, und eben so mag er sich, wie Neigung oder Umstände ihn treiben, für einen bestimmten Gegenstand näher interessiren, ohne demselben jedoch eine wesenhafte Bedeutung zuzuschreiben, die allein ausgenommen, daß die

Beschäftigung damit vielleicht zu seinem zeitweiligen Wohlbefinden beitragen kann. Kurz, Gemüthsruhe, die sich nicht auf eine positive Weltansicht, sondern auf Gleichgültigkeit gegen alle möglichen Weltansichten gründet, und nur eben das sinnliche Behagen dem Misbehagen vorzieht, soll das einzige Glück sein, das dem Menschen beschieden ist. Der Philosophie aber in ihrer durch Jahrhunderte gehenden Arbeit soll nur das negative Verdienst zugeschrieben werden, das Nothwendige solcher Gleichgültigkeit zur Evidenz erhoben zu haben, indem ihr Bemühen, dem Menschen die Wahrheit und das Ansich-Gute zu erschließen, und ihn durch Weisheit zur Glückseligkeit zu führen, sich als völlig vergeblich erwiesen hat.

Da dieser Skepticismus wesentlich aus der inneren Erfahrung der Unzulänglichkeit Stoischer und Epikurischer Lebensweisheit hervorging, und in sofern kein zufälliges, sondern ein nothwendiges Resultat der antiken Philosophie selbst war, so muß man das Auftreten solcher Negativität als Ausdruck der allgemeinen Bildung nicht für etwas der Philosophie äußerliches ansehen, sondern die eigene That dieser letzteren, nämlich das Sichselbstaufgeben des philosophischen Bewußtseins darin anerkennen. Andrerseits ist aber auch nicht zu übersehen, daß die Skepsis, obschon sie die Ideale des Weisen und Glückseligen als Hirngespinnste verwarf, dennoch auch ihrerseits ein, wenngleich nur negatives, Ideal aufstellte, das um nichts realisirbarer war, als das des Zeno oder des Epikur. Eine solche Gleichgültigkeit gegen alle Idee, eine solche Selbstentleerung des Bewußtseins, wie der Skeptiker sich zumuthet, kann er nie wirklich erreichen, und die von ihm angestrebte indifferente Ruhe ist nicht minder als die Stoische Apathie das Ziel einer ins Endlose gehenden Arbeit. Es liegt in der Natur des skeptischen Bewußtseins, seinen Bestand nur in der actualen Auflösung alles concreten

geistigen Inhaltes zu haben; solchen Gehalt muß es daher fortwährend in sich aufnehmen, um Stoff für sein destructives Thun zu haben, und so lebt es denn in dem innern Widerspruch, sich nur in sofern jedes positiven Inhaltes entäußern zu können, als es sich zugleich mit allem möglichen Inhalt erfüllt, und nur durch allen erdenklichen Aufwand von Geist in die Geistlosigkeit streben zu können. Daher waren denn auch in der That die alten Skeptiker in allen Gebieten des Wissens heimisch, und hatten besonders der griechischen Philosophie in allen Gestalten ihrer Entwicklung ein gründliches und umfassendes Studium gewidmet, freilich zwar in der Absicht, ihren innern Widerstreit aufzuzeigen, und sie zu widerlegen, aber in solchem Aufzeigen und Widerlegen mußten sie auch stets begriffen bleiben, und hatten so statt der Ruhe, die ihre Skepsis ihnen bringen sollte, vielmehr eine absolute, nicht zu beschwichtigende Unruhe eingetauscht.

Wie nun der Skepticismus die von ihm verheißene Ruhe nicht zu gewähren vermochte, so erzeugte er — und dieß ist sein wahres Resultat — unmittelbar die Tendenz des Geistes, sich von der skeptischen Unruhe zu befreien. Eine solche Befreiung konnte aber nur durch einen positiven Wahrheitsgehalt erreicht werden; daher trat an die Stelle der skeptischen Gleichgültigkeit gegen die Wahrheit, vielmehr die Sehnsucht nach derselben, nämlich die Sehnsucht nach einem allen Einwürfen des Skepticismus entrückten Inhalt, welcher die Intelligenz absolut befriedigte. Und dieses den Geist bewegende, und sich in ihm zum besondern Bewußtsein gestaltende sehnsüchtige Interesse für ein Absolut-Wahres ist es, dessen geschichtlicher Ausdruck im Alexandrinischen Platonismus gegeben ist.

2) Der Alexandrinische Platonismus. Mit Recht hat die Skepsis die Gewißheit des Wahrnehmens in Anspruch

genommen, da sich dasselbe außerhalb der Gegenstände befindet, und ob es sie so, wie sie wirklich sind, auffaßt, stets zweifelhaft bleiben muß. Mit gleichem Rechte durfte auch die Zulänglichkeit des vorstellenden Denkens zur Erkenntniß der Wahrheit angezweifelt werden, weil auch die Vorstellungen sich auf außer ihnen befindliche Dinge beziehen, und die Gewißheit, daß sie das Wesen dieser letzteren richtig ausdrücken, durch kein zuverläßiges Kennzeichen gesichert wird. Wenn jedoch die Skepsis hieraus ohne Weiteres folgert, daß der Mensch zur Erkenntniß der Wahrheit unfähig sei, so setzt sie, wie man sieht, voraus, daß eben nur in dem außerhalb der Seele vorhandenen Gebiet der Dinge das Reich der Wahrheit bestehe, und der Mensch daher nur am Empfinden und Vorstellen die Organe besitze, sich der ihm äußerlichen Wahrheit zu bemächtigen, Organe freilich, deren Zulänglichkeit stets ungewiß bleiben muß. Wäre indeß diese Voraussetzung richtig, so hätte sich in der That der Skepticismus seine großen Anstrengungen ersparen können; die Unfähigkeit des Menschen zur Erfassung der Wahrheit wäre dann nicht bloß muthmaßlich, sondern völlig gewiß vorhanden, ja von vornherein entschieden. Denn das leuchtet ja unmittelbar ein, daß Wahrnehmungen und Vorstellungen etwas wesentlich andres sind als die räumlichen Dinge, und daß die Seele an ihnen einen von den Dingen ganz verschiedenen Inhalt hat; soll sie sich daher der Wahrheit nur im Empfinden und Vorstellen bemächtigen können, so ist nichts gewisser, als daß sie niemals in deren Besitz zu kommen vermag.

Allein die Voraussetzung ist falsch, daß der Mensch nur aus der Welt der sich ihm darbietenden äußeren Gegenstände die Erkenntniß der Wahrheit zu schöpfen hat. Seine Seele selbst ist ja doch ein in sich Wahres und Wirkliches, und vermag, zwar nicht wahrnehmend und vorstellend, aber dennoch

denkend sich selbst zu erfassen. Alles jedoch, was sie in dieser Selbsterfassung denkt, ist auch nothwendig wahr, ja jedem Zweifel entrückt; denn hier kann gar nicht, wie bei der Vorstellung, gefragt werden, ob Gedanke und Gegenstand einander entsprechen, weil hier eben das Denkende selbst — die sich bethätigende Denkkraft es ist, was gedacht wird, der Gedanke folglich sich nicht außer dem Seienden befindet, sondern an sich selbst das Seiende ist. Sucht daher die Seele die Wahrheit — und sie muß sie suchen, denn nur in ihr vermag sie auszuruhen — so muß sie in sich selbst zurückgehen. Daß ist denn auch der eigentliche Erfolg des Skepticismus; er vermag den Menschen nicht im Zweifel festzuhalten, sondern treibt ihn zur Einkehr in sich selber; seine Seele soll aus ihrer Zerstreuung durch die äußeren Dinge sich in sich selbst sammeln, sich in ihrem einfachen Wesen ergreifen, in welchem sie keinen Zusammenhang mit der Sinnenwelt hat, daher auch weder empfindend, noch vorstellend, sondern eben nur denkender Gedanke ist. So sich selbst betrachtend wird sie aber nicht nur die Wahrheit, die sie selber ist, sondern auch den Grund erfassen, auf welchem sie ruht, nämlich das allgemeine Denken, aus welchem sie als besondrer Gedanke hervorgegangen ist, und von dem sie auch in ihrer Besonderheit nicht abgelöst sein kann; ja was noch höher ist als dieses Denken, den Urquell desselben und somit alles wahrhaft seienden — die reine, absolut einfache Gottheit selbst wird sie sich kraft fortgesetzter Rückkehr in ihre Einfachheit zu erschließen vermögen, und durch Versenkung in das absolute Wesen zu einer Erkenntniß gelangen, die höher ist als alle Wissenschaft, und einer Seligkeit theilhaft werden, unendlich erhaben über alle Befriedigung, welche Tugend uud sinnliches Wohlbefinden gewähren können.

Solche Einkehr der Seele in sich selbst hat denn auch die

ächte Philosophie, d. i. die Platonische und die mit ihr wesentlich übereinstimmende Aristotelische, als den alleinigen Weg zum Besitz des höchsten Wahren und Guten dem Menschen schon längst vorgeschrieben. Dialektische Erhebung der denkenden Seele aus der Sphäre der sinnlichen Dinge in die Welt der reinen, ewigen Gedanken hat Platon gefordert und als die Bedingung aufgezeigt, unter welcher allein der Mensch statt der erscheinenden Abbilder, die an sich selbst wahren Urbilder alles Seienden zu erfassen, und so zur Wissenschaft der Wahrheit zu gelangen vermag. Hiermit im Einklange hat auch Aristoteles die reine Theorie, d. h. die Vertiefung des denkenden Geistes in sich selbst und in die Betrachtung seines ewigen Inhaltes als das höchste Gut des Menschen, als eine alle Tugend übertreffende, göttliche Beseligung des Menschen bezeichnet. Aber die ächte Philosophie ist später in Vergessenheit gerathen; statt sich in die innere Einheit zurückzuziehen, verflochten sich die Menschen vielmehr in die Mannigfaltigkeit der äußern Welt, suchten in der Auffassung der körperlichen Dinge die Wahrheit, und in einer bestimmten, nach Außen gehenden Handlungsweise das Gute. Das Vergebliche dieser Bestrebungen hat denn zuletzt die Skepsis erzeugt, und diese drängt nunmehr dazu, zur wahren Philosophie, wie Platon und Aristoteles sie dargestellt, zurückzukehren. Solche Rückkehr muß aber nicht bloß eine Rückerinnerung der Lehren dieser Philosophie, sondern auch eine tiefere Verständniß derselben sein, damit das Ziel, welches sie selbst dem Menschen als das höchste vorzeichnet, nicht abermals verfehlt werde.

Dreifaches hat Platon unterschieden, und in seiner Unterschiedenheit als harmonisch verbunden erkannt: die körperlichen Weltwesen, die Ideen und die Gottheit. Wird man sich des Unterschiedes dieser drei Wesenheiten bestimmter bewußt, so zeigt

ſich das Körperliche als ein Seiendes, welches den Gedanken außer ſich hat, die Idee als ein Seiendes, welches an ſich ſelbſt Gedanke iſt; die Gottheit aber, höher als das Körperliche und die Idee, kann weder als Seiendes noch als Gedanke, ſondern nur als das über alles Sein und Denken erhabene erfaßt werden. Platon nannte ſie das Gute, und in ſofern mit Recht, als ſie ſich neidlos mittheilt; aber eben deswegen iſt ſie nicht an ſich ſelbſt, ſondern in Bezug auf die andren Weſen und für dieſelben das Gute. Was iſt ſie nun an ſich ſelbſt? Offenbar dasjenige, was in allen Dingen und Ideen als deren ewiger Grund enthalten iſt, ohne doch ſelbſt Ding oder Idee zu ſein; dieß aber iſt die Einheit. Jegliches Ding nämlich iſt Eines, und hat in dem Maaße Theil an der Einheit, als es Theil hat am Sein; denn indem die Dinge ſich auf verſchiedenen Stufen der Vollkommenheit befinden, und je vollkommener ſie ſind, deſto mehr Sein haben, offenbaren ſie zugleich einen der Höhe ihrer Vollkommenheit entſprechenden Grad der Einheit, ſo daß die Weſen, je trefflicher ihre Natur iſt, deſto mehr Eins ſind. Iſt aber auch das Sein ſtets mit der Einheit verbunden, ſo iſt es darum doch nicht ſelbſt die Einheit; denn faſſen wir es an einem einzelnen Seienden auf, ſo zeigt es ſich zwar als Eines, zugleich aber auch als ein Vieles, ſei es nun von Theilen, oder von Beſtimmungen; denken wir es aber als Sein überhaupt und im Allgemeinen, ſo begreift es die Mannigfaltigkeit alles beſonderen Seienden in ſich, und iſt auch ſo Eines und Vieles zugleich. Eben deswegen iſt Sein und Einheit nicht ein und daſſelbe Weſen; denn die Einheit an ſich ſelbſt könnte nicht zugleich Vielheit ſein. Wenn nun alles Seiende nur in ſo weit iſt, als es Theil hat an der Einheit, das Sein ſelbſt aber von dieſer verſchieden iſt, ſo leuchtet ein, daß die Einheit als allem Sein vorangehend, mithin als das ſchlechthin Urſprüngliche ge-

dacht werden muß. Und was sich hier am Sein ergeben, findet sich genau eben so beim Denken. Auch dieses, werde es nun als die reine Denkthätigkeit, d. i. als der denkende Geist überhaupt erfaßt, oder werde sein Wesen am einzelnen Gedanken betrachtet, zeigt sich als Einheit und Vielheit zugleich; denn der Geist, obschon wesentlich Einer, ist doch auch wiederum nur in der Fülle seiner Gedanken und so unendlich vieles; und eben so ist auch jeder einzelne Gedanke einerseits zwar Einheit, andrerseits aber auch ein Mannigfaltiges, jeder Begriff zeigt ja in seiner Definition seine innere Vielheit auf, und daß die ewigen Ideen nicht als einfache Eins, sondern als Zahleneinheiten zu fassen sind, hat Platon selbst schon dargethan. So ist denn also auch das Denken nicht die Einheit selbst; weil es aber gleichwohl nicht ohne sie sein kann, und sein ganzes Wesen auf ihr beruht, so erhellt, daß die Einheit nicht minder allem Denken als allem Sein vorangeht; sie also ist das über Sein und Denken erhabene Wesen, die Einheit ist die ewige, absolute Gottheit.

Die Einheit ist schwer zu fassen, weil sie als das absolut Einfache höher ist als alle Wissenschaft, deren Gegenstand ein in sich Mannichfaltiges sein muß. Jede Beschreibung kann daher nur angeben, was sie *nicht* ist, kann nur darauf ausgehen, von der Auffassung derselben alle Vorstellungen des Mannichfaltigen abzuhalten Die Einheit ist nicht das Eins in der Zahl, nicht der Punkt im Raume, denn sie schließt jede Vervielfältigung aus; sie ist um ihrer Einfachheit willen vollkommen eigenschaftslos und ohne Größe; ist von nichts abhängig, weder von Andrem, noch von sich selbst, schließt alle Unterschiede und Gegensätze, mithin auch alle Bewegung aus; kein Denken, kein Wissen eignet ihr, auch nicht einmal ein Wissen ihrer selbst, welches schon Zweiheit wäre, darf ihr zugeschrieben wer-

den. So iſt die Einheit in abſoluter Selbſtgenugſamkeit von Ewigkeit in ſich ſelbſt. In Bezug aber auf alle andren Weſen verhält ſie ſich als der ewige Grund, als das Princip alles Seins und Denkens, als der Urquell alles Guten. In ihrer Einfachheit in ſich bleibend, theilt ſie ſich doch ohne Zerſplitterung und Vervielfältigung allen andern Weſen fortwährend mit; nichts Wirkliches iſt von ihr ganz getrennt, alles was lebt und denkt hat den Zug nach ihr, als der Quelle ſeines Seins und Wohles. So müſſen wir alſo die Einheit als in aller Fülle des Wirklichen enthalten denken, zugleich aber auch und zwar vor Allem eben dieſe Fülle als von Ewigkeit in der einfachen Einheit vorhanden faſſen, doch nicht ihrer geſonderten Wirklichkeit nach, denn dann wäre Vielheit in der Einheit, ſondern als einfache, unterſchiedsloſe Möglichkeit.

Fragt man nun, wie und nach welchem Motive die Fülle aus der Einheit entlaſſen wurde, um in ſich ſelbſt wirklich zu ſein, ſo iſt darauf zu antworten, daß die Einheit als Möglichkeit von Allem abſolute Kraft iſt; aus jeder Kraft aber folgt von ſelbſt, und ohne daß ſie ſich innerlich verändert, eine Aeußerung, ein Erzeugniß, welches ihr Reflex iſt; und ſo folgt auch von Ewigkeit aus der Einheit, ohne Abſicht oder ſonſtige innere Bewegung derſelben, ein Weſen, welches als der Ausdruck ihrer Urkraft ihren unendlichen Inhalt in ſich abſpiegelt. Dieſes Weſen aber, das ewige Erzeugniß der abſoluten Gottheit, aus ihr hervorquellend wie der Strahl aus dem Lichte, iſt der Geiſt.

Der Geiſt iſt die Spiegelung der Einheit, ein reines Schauen derſelben, welches ihre Fülle in ſich hineinzieht, daher auch einerlei Inhalts mit ihr, und ſo ihr ähnliches Abbild. Er iſt eben deswegen gleichfalls Einheit, aber nicht die abſolute, denn dieſe ſchaut nicht, ſondern gelangt erſt in ihm zur Selbſtbeſchauung — er iſt ſchauende Einheit. Als ſolche enthält er

die Zweiheit des Schauenden und Geschauten, und ist eben hierin von der absoluten Einheit unterschieden, daß er nicht wie sie einfaches Eins ist; weil ihm aber als Abbild derselben das Einssein gleichwohl wesentlich ist, so muß man ihn als Einheit des Schauenden und Geschauten fassen. In wiefern er das Anschauende ist, ist er ein Erkennen — Denken überhaupt; als das Angeschaute aber ist er gegenständliches Wesen — Sein; in seiner Einheit erweist er sich daher als Einheit des Denkens und Seins. Wie nun die angeschaute Fülle der absoluten Einheit das Sein des Geistes ausmacht, sein Denken aber eben nur das thätige Aufnehmen dieser Fülle in die Anschauung ist, so ergiebt sich, daß der Geist als ein ewiger Akt gedacht werden muß, in welchem das in der absoluten Einheit enthaltene Mögliche zur Wirklichkeit gelangt. Zugleich wird es aber auch in dieser Wirklichkeit ein mannigfach gesondertes und in sich unterschiedenes. Denn dem Geiste selbst sind die Bestimmungen der Verschiedenheit und Einerleiheit wesentlich; er ist, in wiefern in ihm die Zweiheit des Schauenden und Geschauten gesetzt ist, in sich selbst ein verschiedenes, und eben so ist er als die Einheit dieser beiden ein identisches. Was aber dem Geiste überhaupt wesentlich ist, gilt auch nothwendig von allem in ihm enthaltenen. Das in ihm kraft seines Schauens vorhandene Wirkliche ist daher gleichfalls ein in sich verschiedenes, und zwar dehnt sich in ihm die im Geiste überhaupt gegebene Zweiheit zur unendlichen Zahlenverschiedenheit aus, so daß es als eine absolute Mannichfaltigkeit nach eigenthümlichen Bestimmungen von einander unterschiedener und gesonderter Wesenheiten gedacht werden muß, die aber auch vermöge der ihnen gleichfalls einwohnenden Bestimmung der Einerleiheit die gemeinsame Natur haben, daß sie sämmtlich Einheiten des Denkens und Seins sind.

Da nun der Geist der ewige Act der Verwirklichung des in der absoluten Einheit enthaltenen Möglichen ist, so umfaßt er auch alle möglichen Wesen, und ist so selbst das Weltall, das geistige jedoch; denn alle in ihm vorhandenen Wesen sind Geist, nämlich Einheit von Denken und Sein, daher keine sinnlichen Dinge, sondern ewige Ideen, deren jede den einen allgemeinen Geist eben so in sich trägt, wie sie in ihm enthalten ist und ewig in ihm bleibt. Man kann sich von dieser Geisteswelt in sofern eine Vorstellung machen, als die Sinnenwelt von ihr nur ein Abbild ist, und daher nichts enthalten kann, was nicht in jener schon urbildlich vorhanden ist.

Die Entstehung der Sinnenwelt selbst beruht auf demselben Grunde, aus welchem auch die geistige Welt hergeleitet werden mußte. Diese letztere drückt nämlich nur die Wirklichkeit aus, die der Geist in sich selber hat; aber der wirkliche Geist ist, wie die absolute Einheit, eine Kraft, und hat als solche eine Folge, welche ganz unabhängig von seiner auf die Einheit gerichteten anschauenden Thätigkeit aus ihm hervorgeht, und eben so ein außer dem Geiste vorhandenes Abbild desselben sein muß, als er selbst ein Abbild der Einheit ist. Dieses aus dem Geiste folgende Wesen ist die allgemeine Seele, welche in dem Maaße unvollkommener ist als der Geist, als sie von der Einheit entfernter ist, denn er. Ihre mindere Vollkommenheit besteht darin, daß sie zwar, wie der Geist, ein Anschauen, aber nicht wie dieser ein Verwirklichen des Möglichen, sondern ein Abbilden des bereits in sich Wirklichen in einem ihm Aeußerlichen ist. Sie schaut nämlich nicht unmittelbar die Einheit, sondern den Geist an; ihr Schauen vermag daher nur eine abbildliche Welt nach dem Muster der angeschauten Ideenwelt hervorzubringen. Wie nun alles, was der Geist erzeugt, selbst Geist ist, so ist auch alles von der Seele hervorgebrachte

gleichfalls Seele; ihr Product ist daher eine der im Geiste vorhandenen Ideenfülle entsprechende Mannichfaltigkeit verschiedener und besondrer Seelen, welche einerlei Wesens mit der allgemeinen Seele, eben so wie diese selbst, ein Schauen sind, deren jede daher auch, ganz so wie es sich schon bei der Betrachtung des Geistes ergeben hat, die Einheit des Schauenden und Geschauten in sich darstellt, und in so weit also auch von dem Inhalt des Geistes gar nicht unterschieden, sondern, wie alles Geistige, Einheit des Denkens und Seins ist. Alle besonderen Seelen, sofern sie in der allgemeinen Seele als Akte ihres Anschauens erzeugt werden, sind daher Ideen, oder in sich selbst seiende Gedanken. Gleichwohl unterscheiden sie sich von den die Wirklichkeit des Geistes selbst ausmachenden Ideen darin, daß sie nicht im Geiste enthalten sind, sondern ein Sein außer demselben haben: Ein gedoppeltes Sein kommt ihnen daher zu; als Ideen nämlich sind sie schon in sich selbst seiend, haben aber nächst diesem geistigen Sein noch ein zweites, außerhalb des Geistes fallendes, mithin ungeistiges. Dieses letztere Sein ist das Prinzip der Körperlichkeit — die Materie.

Es ist die Materie ein schwieriger Begriff; sie ist ein Nothwendiges, denn da der Geist etwas außer sich erzeugt, so giebt es auch jedenfalls ein Sein außer ihm, ein Sein also, welches nicht selbst Geist, nicht zugleich Denken ist. Erwägt man jedoch andrerseits, daß der Geist die Verwirklichung alles in der absoluten Einheit möglichen, folglich nothwendig selbst schlechthin alles Sein ist, so kann außer dem Geiste nur das Nichtsein gedacht werden. Ein Sein außer dem Geist ist also in der That ein Nichtsein, ein solches jedoch, von dem nicht in Eleatischer Weise gesagt werden darf, daß es nicht sei, sondern vielmehr daß es sei. Ein seiendes Nichtsein muß also gedacht werden, wie dieß Platon schon nachgewiesen hat, und eben die-

ses selbst ist die Materie; man kann sie daher auch als ein wesenloses, leeres und darum in sich selbst durchaus nichtiges Sein bezeichnen, das erst durch Aufnahme des ihr mitgetheilten Wesens einen Gehalt erhält und zum wahrhaft seienden wird, zugleich aber auch den empfangenen Inhalt in sich einschließt, und den Ort bildet, darin das Wesen wohnt, und an welchen es gebunden wird. In diesem, aller Bestimmung und Begrenzung ermangelnden, leeren Sein webt und wirkt nun die vom Geiste außer ihm selbst erzeugte allgemeine Seele; in ihm bringt ihre schauende Kraft die Mannichfaltigkeit der besonderen Seelen hervor, deren jede als Idee zwar ihr Sein in sich selber hat, zugleich aber auch das äußerliche, leere Sein in bestimmter Weise erfüllt, begrenzt und hiermit zu einem wirklichen, wesenhaft Seienden bestimmt, einem solchen jedoch, welches verschieden vom Geist, nur der eigenthümliche, reelle Ort für die ihm einwohnende Idee, nur die körperliche Verhüllung der darin waltenden Seele ist. Indem also die allgemeine Seele den Inhalt des Geistes in sich hineinschaut, bringt sie eine die Ideenwelt in sich abspiegelnde Seelenwelt hervor, und setzt dieselbe zugleich in das negative Sein der Materie, macht aber eben hiermit diese letztere zum bestimmten und entsprechenden äußeren Ausdruck der Seelenwelt, und dieser Ausdruck ist es, welchen wir als Körperwelt sinnlich wahrnehmen.

Einheit, Geist und Seele sind also die drei Principien des All, oder vielmehr ein und dasselbe Princip in dreifach sich abstufender Gestalt, da ja der Geist eben nur die aufgeschlossene Fülle der urgöttlichen Einheit selbst ist, die Seele aber nichts Andres enthält, als was schon im Geiste vorhanden. Die Materie ausgenommen, sind darum auch alle existirenden Wesen ihrer innersten Wahrheit nach die Gottheit selbst, doch hat diese in ihnen um so mehr nur einen nach verschiedenen Graden be-

schränkten Ausdruck, als sie schon in den drei Principien selbst sich nicht in einerlei Vollkommenheit darstellt. Am reinsten nämlich und ursprünglichsten ist sie als einfache Einheit; denn als solche ist sie bloß erzeugend, ohne selbst erzeugt zu sein; minder vollkommen schon ist sie als Geist, als welcher sie das Product ihrer selbst ist, und eine noch unvollkommnere Wirklichkeit hat sie als allgemeine Seele, weil sie als diese nicht wie im Geist ihr unmittelbares, sondern durch ihre Geistigkeit erst vermitteltes — mithin ihr entfernteres Product ist. Drückt aber die Gottheit in ihren drei allgemeinsten Gestalten ihr Wesen nach verschiedenen Vollkommenheitsgraden aus, so muß diese Stufenverschiedenheit nicht nur bei den einzelnen Weltwesen, seien diese nun Ideen, oder besondre Seelen, wiederkehren, sondern sich in ihnen auch in ungleich größerer Mannichfaltigkeit darstellen. Denn wiewohl der Geist die Vielheit der Ideen in einem einigen ewigen Akt hervorbringt, erzeugt er dennoch zunächst Eine Idee, und erst mittelst dieser eine zweite, mittelst der zweiten dann die dritte u. s. f., so daß also die Ideen eine Reihe bilden, in welcher sie, weil sie gleich ewig sind, zwar nicht der Zeit nach auf einander, aber doch dem Wesen nach aus einander folgen, und jede auf diese Weise folgende Idee die ihr vorangehende zu ihrem unmittelbaren zeugenden Principe hat. Weil nun jedes Erzeugte eben darin, daß es das Erzeugende zu seiner Voraussetzung hat, demselben an Vollkommenheit nachsteht, so müssen auch die Ideen in ihrer Reihenfolge, nach Maaßgabe der wachsenden Voraussetzung, die sie an anderen Ideen haben, oder, was dasselbe ist, nach Maaßgabe der zunehmenden Mittelbarkeit, in welcher der Geist sie hervorbringt, immer unvollkommener werden, d. h. sie müssen das göttliche Wesen, das ihr Inhalt ist, in immer beschränkterer Weise ausdrücken. Ja, da der Geist die Wirklichkeit von schlechthin allem

Möglichen in sich beschließt, seine Production auch ein einiger absoluter Akt, und keine ins Endlose fortschreitende Thätigkeit ist, so muß es in ihm sogar eine Idee geben, welche das letzte Glied der Ideenreihe ist, aus der also nichts mehr folgt, und die als ein bloß erzeugtes, das keine erzeugende Kraft mehr hat, der allerunvollkommenste Ausdruck des Göttlichen ist. Und wie mit dem Geiste, so verhält es sich auch mit der allgemeinen Seele, deren Producte, die besonderen Seelen, also gleichfalls eine nach verschiedenen Graden der Vollkommenheit sich vielfach abstufende Reihe bilden, welche an einer unvollkommensten Seele ihr letztes Glied hat. Eben diese Stufenreihe der Seelen ist es denn auch, die sich in den so verschiedenartigen Naturen der Körperwelt selbst unsrer sinnlichen Wahrnehmung darbietet.

Aber auch in der hier besprochenen Beziehung muß zwischen den Erzeugnissen des Geistes und denen der allgemeinen Seele ein wesentlicher Unterschied stattfinden. Die im Geiste hervorgebrachten Ideen nämlich sind zwar nach der Bestimmtheit ihrer Wesen von einander unterschieden, aber, weil sie überhaupt kein äußerliches Sein haben, nicht von einander äußerlich getrennt, sondern in der Einheit des Geistes ruhend, und nur seinen einigen schauenden Akt stettig in sich darstellend, hängen sie wesentlich mit einander zusammen, sind für einander durchsichtig, und so ist einer jeden, in wie beschränkter Weise auch ihr Wesen das Göttliche ausdrücke, die Gottheit doch ganz offenbar; die Totalität des Geistes ist von jeder umfaßt, wie in einer Wissenschaft jeder einzelne Satz das Ganze in sich schließt, und alle Ideen haben an der einen unwandelbaren Seligkeit des Geistes, die das Anschauen der ewigen Einheit gewährt, Theil.

Ganz anders dagegen verhält es sich mit den besonderen Seelen; diese sind an einen materiellen Stoff gebunden, der sie, als das Negative des Geistigen überhaupt, auch äußerlich

von einander trennt, und ihr Anschauen um so mehr trübt und verdunkelt, je unvollkommener sie in sich selbst sind. Denn da das Maaß der Vollkommenheit eines Wesens an sich selbst das Maaß seines Seins ist, so haben die Seelen, je unvollkommener sie sind, desto weniger Sein, sind also auch in demselben Grade tiefer in das Nichtsein, somit in die Materie versenkt, und erleiden deren Macht. Zwar ist diese Macht, wie die Materie selbst, nur ein Negatives, aber doch ein seiendes, mithin auch wirkendes Negatives, nämlich ein vom Göttlichen scheidendes, und die Vereinigung mit ihm verhinderndes. Ist die Gottheit reines Licht, so ist die Materie absolute Finsterniß, und wirkt verfinsternd; ist die Gottheit einfache, in absoluter Identität ewig beharrende Einheit, so ist die Materie ins Endlose sich ausbreitende, stets wechselnde Vielheit, und zieht alles ihr einwohnende Geistige, je weniger Kraft dieß in sich selbst hat, um so mächtiger in die zerstreuende Mannichfaltigkeit und Veränderlichkeit hinein. Daher vermögen wir auch die Stufenreihe der Seelen an den Körpern, denen sie einwohnen, in sinnlicher Wahrnehmung zu erkennen. Denn je vollkommener eine Seele ist, desto mehr wird auch in ihrem Körper, die negative Macht der Materie von dem göttlichen Inhalt, den sie einschließt, gebändiget erscheinen, und so offenbaren sich an den Himmelskörpern auch unserem äußeren Auge die vollkommensten Seelen, die mit ihrem Lichte, welches der Reflex des die Geisteswelt erfüllenden göttlichen Urlichtes ist, ihre an sich finsteren materiellen Leiber durchleuchten, und ihnen eine wechsellos beharrende Einheit verleihen. Dagegen müssen wir den unlebendigen Körpern, die wir auf der Erde wahrnehmen, zwar auch eine Seele zuschreiben (denn das völlig unbeseelte wäre auch nicht einmal Körper, sondern die formlose Materie selbst), aber die ihnen einwohnende Seele kann nur die aller unvollkommenste sein,

weil sie am tiefsten in die Materie versenkt, sie nur zu formiren vermag, ohne sie in irgend einem Grade erhellen und beleben, oder ihrer Maaßlosigkeit dauernd entreißen zu können; daher sind auch die leblosen irdischen Dinge die veränderlichsten, in sich einheitslosesten, und offenbaren die negative Macht der Materie am allerstärksten. Zwischen ihnen, als den niedrigsten, und den Himmelskörpern, als den höchsten sichtbaren Weltwesen, breitet sich nun die Stufenreihe der Seelen aus.

Ohne Zweifel sondern sich in den über einander gelagerten Himmelssphären schon die Seelen nach verschiedenen Graden der Trefflichkeit von einander; die Betrachtung dieser Unterschiede soll indeß als die fern liegende hier nicht weiter aufgenommen werden; wichtiger ist es, auf die irdischen Naturen, zu denen der Mensch gehört, die Aufmerksamkeit zu lenken. Nächst den bereits erwähnten leblosen Dingen enthält die Erdregion bekanntlich die drei lebendigen Geschlechter der Pflanzen, Thiere und Menschen, welche eben so viele Stufen des Seelenwesens offenbaren. Die Seele der Pflanze lebt im Begehren, die des Thieres im Begehren und Empfinden, die menschliche Seele aber ist nicht bloß begehrend und empfindend, sondern auch denkend. Nun sind zwar ihrem reinen Wesen nach Denken, Empfinden und Begehren gleichfehr ein Anschauen; doch ist das Begehren ein noch ganz dunkles Schauen; tief in die Materie versenkt, richtet es sich auch nur auf das Stoffige, hat es zu seinem alleinigen Gegenstand, und wird so von der Materie stets abwärts gezogen und in der Finsterniß festgehalten. Ein helleres Schauen ist das Empfinden; denn wiewohl gleichfalls an das Körperliche gebunden, hat es doch nicht den Stoff, sondern die darin sich offenbarenden Bilder des Geistigen zum Gegenstande; die Macht der Materie aber erfährt es gleichfalls, wenn auch in minderem Grade als das Begehren; es bleibt nämlich an

das Gebiet der veränderlichen Vielheit geknüpft, ist eben deswegen in sich selbst ein stets wechselndes Mannichfaltiges, und vermag sich nicht auf die wesentliche Einheit hinzurichten. Ohne Vergleich klarer als das Begehren und Empfinden schaut das Denken; sofern die Seele denkt, hängt sie zwar mit dem Körperlichen zusammen, ist aber durch dasselbe nicht gefesselt und gehemmt, innerlich frei vielmehr von den Schranken der Materie richtet sie sich auf die Einheit hin, und hat an ihr allein ihren wahren Gegenstand.

Verhielte sich nun die Seele des Menschen bloß denkend, so wäre sie, obschon einem Körper einwohnend, doch wesentlich außer allem Körperlichen; wie die ewigen Ideen in der Geisteswelt rein in sich seiend, wäre sie dann ein die göttliche Einheit anschauend erfassender, lebendiger, seliger Gedanke. Aber es ist eben die menschliche Seele nicht bloß denkend, sondern auch empfindend und begehrend, und wie sie im Denken die Kraft hat, unabhängig vom Körperlichen in sich selbst zu sein, so ist sie im Empfinden und tiefer noch im Begehren mit der Materie verbunden, und von ihr beherrscht. Hieraus entspringt für den Menschen die Möglichkeit gar verschiedener, ja entgegengesetzter Zustände. Er kann, den unvollkommenen Seelenkräften sich hingebend, und das innere Licht des Denkens dadurch trübend und verdunkelnd, in sinnlicher Wahrnehmung der Mannichfaltigkeit äußerer Dinge, und in der Befriedigung der Begierden leben; aber in dem Maaße er dieß thut, wird sein Leben sich auch zu einem wechselvollen, veränderlichen Vielfachen gestalten; des Lichtes der göttlichen Einheit, des ewigen Guten sich immer mehr beraubend, und in die Finsterniß der Materie immer tiefer versinkend, wird es gleichsehr böse und unglückselig sein. — Der Mensch kann aber hinwiederum auch das Denken in sich zur

Herrschaft erheben, und ihr alles Empfinden und Begehren unterordnen. Die Wirkung hiervon ist folgende.

Sofern die Denkkraft in der Region des Empfindens die Leitung übernimmt, tritt sie zwar selbst in Beziehung zur äußeren Welt, und in Zusammenhang mit den sichtbaren Dingen; aber sie gestattet dem Menschen nicht, in der Wahrnehmung des Mannichfaltigen derselben stehen zu bleiben, sondern läßt ihn durch das körperliche Viele der sinnlichen Gegenstände hindurch die jedem derselben als Seele einwohnende Gedankeneinheit erblicken, welche an sich selbst nicht materiell, also auch nicht veränderlich und finster, sondern ein beharrliches, und, wie alles Geistige, für die Anschauung durchsichtiges ist. Kraft dieser Durchsichtigkeit der einzelnen Gedankeneinheiten vermag dann weiter der Mensch, sich aus dem Wahrnehmen nunmehr ganz in das Denken zurückziehend, auch die nothwendige Verknüpfung derselben zur in sich geschlossenen Reihe, und so ihren Zusammenhang in einer universellen Einheit zu erfassen. Mittelst nothwendigen Fortgangs von Gedanken zu Gedanken bis zum höchsten, allumfassenden hinauf — ein Fortgang, in welchem die dialektische Thätigkeit des Denkens besteht — erzeugt der Mensch eine Gedankenwelt in sich, welche die Wahrheit des sinnlich wahrnehmbaren Universums enthaltend, eben so der Reflex der Geisteswelt in einer einzelnen Seele ist, wie die Sinnenwelt selbst diesen Reflex in der allgemeinen Seele darstellt. Solche Gedankenwelt ist die philosophische Wissenschaft; dieser also, und mit ihr der beharrlichen Einheit wird der Mensch theilhaft, in wiefern er das Empfinden dem Denken unterwirft, während er sonst in der stets wechselnden, wahrheitslosen Vielheit der Meinungen befangen bleiben muß.

Sofern dann zweitens auch das Begehren unter die Herrschaft des Denkens gestellt wird, empfängt das menschliche Leben

gleichfalls einen besondern Charakter. Alles Begehren nämlich strebt nach dem Guten; von der Materie bewältiget, sucht es dasselbe aber in der Vielheit des veränderlichen Materiellen und wird so in sich selbst eine wechselvolle Vielheit von Begierden. Eben deswegen erreicht es aber auch das wahre Gute nie, sondern ergreift vielmehr stets dessen Gegentheil; denn das Gute ist nicht wechselnde Vielheit, sondern unveränderliche Einheit. Aber das Denken, seinem Wesen nach der Einheit zugewandt, giebt dem Begehren nach ihr, als dem allein Guten, die Richtung, und lenkt es von der stoffigen Mannichfaltigkeit ab. Das von der Denkkraft bewegte Begehren wird so ein Wollen des nur im Gedanken zu ergreifenden Göttlichen, und zugleich ein kräftiges Nichtwollen der in das Materielle strebenden Begierden, d. h. ein Ankämpfen des Menschen gegen die ihn stets in ihre finstere Maaßlosigkeit hineinziehende Materie, wodurch er je länger je mehr seine innere Befreiung von dieser negativen Macht bewirkt. Diese thätige Selbstbefreiung von der Materie, und die mit derselben sich immer völliger vollbringende Erhebung des ganzen Lebens in die Einheit, als in das wesenhaft Gute, ist die Sittlichkeit.

Wie daher das Denken in seiner Herrschaft über das Wahrnehmen die Wissenschaft, und in ihr den Besitz der Wahrheit hervorbringt, so erzeugt es, indem es Begehren leitet, die Sittlichkeit, und mittelst ihrer den Besitz des Guten. Für sich allein aber muß das Wahrnehmen statt der Wahrheit stets das Unwahre, und das Begehren statt des Guten stets das Böse umfassen, weil die Materie, welche über beide die Macht hat, als das Negative des Göttlichen, an sich selbst das Wahrheitslose und Böse ist. Es kann darum auch gar nicht zweifelhaft sein, daß die menschliche Seele sich nicht ihren niedrigeren Kräften hingeben dürfe, sondern die unabweisliche Aufgabe habe, die

Macht des Denkens entfaltend Wissenschaft und Tugend in sich zu erzeugen, damit sie, die wesenhaft göttliche, nicht vom Ungöttlichen unterjocht werde.

Alles dieses hat denn auch die Platonische Philosophie längst schon zur Genüge dargethan. Eine andere Frage ist, ob Wissenschaft und Sittlichkeit das höchste Ziel seien, wornach der der Mensch zu streben habe; hierauf ist indeß mit Nein zu antworten. Denn die Wissenschaft ist zwar ein Ausdruck der Einheit, bringt dieselbe aber nur durch Verknüpfung einer Mannichfaltigkeit von Gedanken hervor, bewegt sich also nothwendig zugleich stets in der Vielheit, und vermag die Einheit nur im Vielen zu erfassen. Eben so enthält auch die Sittlichkeit wohl das einige Gute, vermag es aber dem in sich vielfachen Anbringen der Materie zufolge nur in einer Mannichfaltigkeit besondrer Tugenden darzustellen, und ist wie die Wissenschaft nur Ausdruck der Einheit in der Vielheit. Wenn aber die Gottheit, also die Wahrheit und absolute Güte selbst, in ihrem reinen Wesen einfache Einheit ohne alle Mannichfaltigkeit ist, so bleibt die menschliche Seele auch in der Wissenschaft und Sittlichkeit immer noch von dem an sich Wahren und Guten geschieden; die in beiden vorhandene Vielheit trennt sie von ihm, obschon in ihnen sich fortwährend zu ihm erhebend, bleibt sie doch immer noch außer ihm. Soll aber die Seele in den vollen Besitz des Wahren und Guten kommen, so muß Nichts sie von der absoluten Gottheit scheiden, völlig zusammengehen muß sie dann mit derselben, und Eins mit ihr werden. Wie der ewige Geist in einem reinen Anschauungsakte gleichsehr die Einheit in sich aufnimmt und sich ihr hingiebt, wie er eben in dieser Hingebung der reinen Seligkeit des Urgöttlichen theilhaft wird, so muß auch die Seele sich selbst in einen solchen reinen, geistigen Anschauungsakt umwandeln, denn nur so vermag sie mit der

Gottheit wahrhaft Eins, und eben darin vollkommen selig zu werden.

Daß ihr eine solche innere Umwandlung gelingen kann, läßt sich wohl im Allgemeinen verstehen; denn es kann dieselbe ja doch nur darin bestehen, daß die Seele, nachdem sie sich durch Sittlichkeit von der hemmenden Gewalt der Materie befreit, und durch Wissenschaft zum Denken des Geistigen geläutert hat, nunmehr als dieses Denken auch von der darin noch enthaltenen Mannichfaltigkeit der Gedanken lasse, und zum reinen Denkakte sich innerlich vereinfache; kraft solcher Vereinfachung hört sie auf sie selbst zu sein, wird Geist, tritt als solcher in unmittelbaren Zusammenhang mit der Gottheit, und wird durch Einigung mit ihr in der Fülle des Wahren und Guten beseliget.

Man kann die Möglichkeit, daß die Seele durch innere Vereinfachung Geist werde, auch noch auf folgende Weise einsehen. Schon in Wissenschaft und Sittlichkeit durchbricht der Mensch die Schranken seiner Besonderheit, und erweitert seine Seele zur allgemeinen. Von der Wissenschaft ist bereits oben bemerkt worden, daß in ihr die menschliche Seele dasselbe vollbringt, was auch die allgemeine Seele thut, indem sie wie diese eine Welt in sich erzeugt, die der Reflex der Geisteswelt ist. Aber auch in der Sittlichkeit hat sie mit der allgemeinen Seele einerlei Thätigkeit; sie bewältiget die ordnungslose Macht der Materie, und wirkt für die niedrigeren und schwächeren Seelenkräfte das Gute, eben so wie die allgemeine Seele in der sinnlichen Welt, als die alle Dinge durchdringende und leitende Natur, durch Aufrechthaltung der Weltordnung der Maaßlosigkeit der Materie entgegenwirkt, und alle unvollkommenen Weltwesen, wie z. B. Pflanzen und Thiere, an dem allgemeinen Guten, das sie selbstthätig zu erringen keine Kraft haben, Theil

nehmen läßt, und darin erhält. So ist denn die philosophisch gebildete und sittlich lebende menschliche Seele gar nicht mehr bloß eine einzelne und beschränkte Stufe in der Reihe der besonderen Seelen, sondern hat sich zur allgemeinen Seele gesteigert, und ist nunmehr mit dieser von einerlei Kraft und Wesen. Eben deswegen faßt sie nicht mehr wie sonst, da sie noch in Sinnlichkeit befangen war, das Geistige nur mittelbar durch die körperlichen Abbilder auf, sondern gleich der allgemeinen Seele selbst schaut sie die Geisteswelt unmittelbar an. Solches Schauen hat freilich zunächst nur den mannichfachen Inhalt der Geisterwelt zu seinem Gegenstande, wie denn die Anschauung der Ideenreihe im Geiste das höchste ist, was die vollendete Philosophie zu gewähren vermag; Nichts hindert aber die Seele, ihren Blick auch von der Besonderheit der Ideen abzuwenden, und nur den in ihnen allen manifesten Einen, identischen Geist, in diesem aber die ewige Gottheit selbst anzuschauen und kraft dieses Anschauens Eins mit ihr zu werden.

Möglich also ist es in aller Weise dem Menschen, seine Seele mit der Gottheit schauend zu vereinigen; gelehrt aber kann solches Schauen nicht werden, da es höher als alle Wissenschaft ist, und eben so wenig läßt sich sein Inhalt durch Rede mittheilen, denn alle Rede würde das einfach Eine unmittelbar in ein Vieles verwandeln. Es ist eben ein nicht weiter zu beschreibender, geheimnißvoller Willensakt, in welchem die Seele, nachdem sie sich aus aller Aeußerlichkeit in sich selbst zurückgezogen, endlich auch von sich selber läßt, und in diesem Herausgehen aus sich selbst ein reines, von der Gottheit erfülltes Schauen wird. Das nächste Motiv für solch seliges Außersichselbstsein (Ekstase), und solche Gotterfülltheit (Enthusiasmus) ist die mächtig aufflammende Liebessehnsucht der Seele nach der Gottheit und nach ihrer ewigen Heimath; daher denn auch, wer sich zu

so erhabenem Zustande aufgeschwungen hat, die Seligkeit des Liebenden erfährt, der im Anschauen des Geliebten sich mit ihm eint, und in ihn versinkt.

Gewiß ist, daß nur in solcher Einung der Seele mit der Gottheit der Mensch zur wahren Ruhe kommt, und daß Wissenschaft und Sittlichkeit für sich allein diese Ruhe nicht zu gewähren vermögen. Doch wäre es thöricht, darum mit den Skeptikern Philosophie und Tugend gering zu achten; vielmehr sind diese, wenn auch nicht selbst das höchste Ziel des Menschen, doch der einzige, unerläßliche Weg zu diesem Ziel. Wie könnte die von der Materie umstrickte und verfinsterte Seele das göttliche Licht auch nur suchen wollen, wenn nicht Sittlichkeit zuvor sie von ihren Banden befreite, und von der Befleckung durch unlautere Begierden innerlich reinigte? Wie könnte sie umgeben von einer Vielheit wechselnder sinnlicher Bilder, sich zum Anschauen des wechsellos Einen erheben, wenn sie nicht durch die strenge Dialektik der Wissenschaft aus der zerstreuenden Menge der einzelnen Dinge in ihre wesentliche innere Einheit zurückgeführt, und durch das Denken des Allgemeinen für das Ergreifen der geistigen Einheit erzogen würde? So sind denn philosophische Einsicht und ein tugendhaftes Leben an sich selbst hohe Güter, und vermittein den Besitz des höchsten Gutes; denn sie allein sind es, die jene sehnsüchtige Liebe in der Seele anfachen, ohne welche keine Vereinigung mit der Gottheit stattfindet. Die unphilosophische und unsittliche Seele hat keine Sehnsucht nach dem Göttlichen, bleibt in den Fesseln der Materie, und selbst der Tod befreit sie nicht daraus; denn da ihr die Richtung nach der höheren und vollkommenen Welt des Geistes fehlt, so sinkt sie, auch nachdem sie ihren Körper verlassen, in die niedere Region der Materie, also wiederum in einen Körper zurück, und dieß muß sich so lange wiederholen, bis sie durch

Wissenschaft und Sittlichkeit gereiniget, und gegen das Hinabziehen der Materie gestärkt, sich in die Geistessphäre zu erheben vermag.

Die Seele dagegen, welche in erhabener Ekstase sich anschauend mit der Gottheit eint, und so schon in dem irdischen Leben göttlicher Seligkeit theilhaft wird, kann freilich, so lange sie einem Körper einwohnt, nicht dauernd in solchem Zustande der Entzückung bleiben; denn obschon sie sich darin innerlich von ihrem Leibe zurückgezogen hat, ist sie doch noch mit ihm verbunden, früher oder später reißt sie daher das Gewicht der Materie in sich selbst und in die irdische Welt zurück. Aber sie betrachtet diese jetzt mit andrem Auge; wie ein Mensch, aus dem gotterfüllten Inneren eines Tempels heraustretend, zuerst die in den Vorhallen desselben aufgestellten Götterbilder erblickt, so sieht sie, noch verklärt von dem überschwenglichen Schauen, in welchem sie selber Gott war, in allen sie umgebenden Wesen nur das ihnen einwohnende Göttliche. Die Erinnerung jenes seligen Zustandes wirkt in ihr geistig belebend fort, fördert ihre Einsicht und Tugend, und kräftiget sie zu neuem Aufschwung; bis sie denn im Tode, von keiner Körperschwere mehr abwärts gezogen, als freies Licht der materiellen Welt entflieht, und den Gott, der sie selbst ist, in die All-Gottheit zurückführt.

Vorstehende Skizze der Neuplatonischen Lehre, im Wesentlichen aus deren frischester und begeistertster Darstellung durch Plotinos entnommen, kann für den gegenwärtigen Zweck genügen. Wenn man diesen Platonismus mit den nacharistotelischen, meist populär verständigen und dem praktischen Leben zugewandten Weltansichten vergleicht, wird man auf den ersten Blick versucht, einen spekulativen Fortschritt in ihm zu finden. Das philosophische Interesse zeigt sich darin nach langer Zeit

zum erſten Mal wieder rein eſoteriſch, und auf die Idee ſelbſt gerichtet; Platoniſche Anſchauung und Ariſtoteliſche Begriffsſonderung ſcheinen ſich darin inniger durchdringen, und zur Bildung eines ſich ſyſtematiſch abſchließenden wiſſenſchaftlichen Ganzen vereinen zu wollen — eine Tendenz, welche jedenfalls nach der langen philoſophiſchen Dürre, und beſonders dem völlig negativen Skepticismus gegenüber etwas erquickliches hat. Faßt man aber das Weſentliche und Eigenthümliche der entwickelten Lehre, nicht dasjenige alſo, was ſie mit der ächten Platoniſchen Speculation gemein, oder vielmehr aus ihr aufgenommen hat, ſondern das, worin ſie ſich von derſelben unterſcheidet, beſtimmter ins Auge, denn in ihm allein könnte ja der etwaige Fortſchritt liegen, ſo findet man, daß in ihr kein Fortſchreiten der Philoſophie, ſondern ein bewußtes Herausſchreiten derſelben aus ſich ſelbſt, oder, um es noch näher zu bezeichnen, eine Rückkehr derſelben in ihre geſchichtliche Vorausſetzung, in die unmittelbare Anerkennung des Abſoluten, alſo in das religiöſe Bewußtſein ſich ausſpreche.

Nicht minder als der Skepticismus hat auch der alexandriniſche Platonismus die Auflöſung der Philoſophie zu ſeinem weſentlichen Inhalt; beide Arten der Auflöſung ſind zwar verſchieden, ja ſogar einander entgegenſetzt, ergänzen und vervollſtändigen ſich aber auch gegenſeitig eben vermöge des Gegenſatzes ihrer Richtungen. Das Allgemeine (die Gottes- und Naturidee) und das Subjective (das einzelne Ich in ſeinem Empfinden und Denken) waren die beiden Factoren der Philoſophie, welche in der Erzeugung eines zu abſoluter Univerſalität ſich erweiternden Selbſtbewußtſeins, eines als Geſinnung ſubjectiv werdenden allgemeinen Wiſſens ihre Wechſeldurchdringung zur Einheit ſuchten. Da ſie aber dieſe Einheit nur in den zwei einſeitigen, unverſöhnlich entgegengeſetzten Geſtalten des Stoicis-

mus und Epikurismus hervorzubringen vermochten, so traten sie kraft der Anerkenntniß des Ungenügenden ihrer bisher erreichten relativen Einigung zuletzt im Bewußtsein selbst völlig unvermittelt, ja jede Vermittlung ausschließend einander gegenüber. Die Philosophie, welche während ihres lebenskräftigen Gestaltungsprocesses stets die Durchdringung des Allgemeinen und Subjectiven, wenn auch nur in beschränktem Maaße dargestellt hatte, konnte jetzt nur den absoluten Gegensatz dieser Elemente ausdrücken, und löste sich somit in ihre beiden Factoren auf. Kraft dieser Auflösung selbst mußte sie in zwei Gestalten erscheinen, deren Eine das Subjective in seiner absoluten Einzelheit, die Andre das reine, subjectlose Allgemeine zum Inhalt hatte, und diese Gestalten eben waren das Skeptische und das Neuplatonische Bewußtsein. Im Skepticismus erhielt sich das Subject, als das in allem Wechsel des Empfindens und Denkens allein beharrende Wahre, Verzicht leistend auf alle objective Wahrheit, mithin auf das Allgemeine, als ein ihm unerreichbares und in sich selbst ungewisses. Dagegen affirmirte sich im Neuplatonismus das Allgemeine in seiner gediegensten Gestalt als das absolute All-Eine, jedoch auf Kosten der Subjectivität; in seinem Empfinden und discursiven Denken ist nämlich das Subject außer diesem gediegenen Allgemeinen, und in sofern auch außer dem an sich Wahren und Guten; um Theil daran zu haben, muß es durch innere Metamorphose sich ein von seinem Empfinden und Denken verschiedenes, neues Organ, das rein geistige Schauen, anbilden. Dieses Schauen jedoch ist in der That kein Organ des Subjects, denn das Werden desselben ist an sich selbst ein Hinwegzehren aller Subjectivität; die Erzeugung des Schauens ist nämlich nicht etwa nur eine ideelle Selbstnegation des Subjectes, sondern eine in mystischer Energie sich reell vollbringende Seibstvernichtung der Ichheit,

und wenn diese (weil sie doch am Ende sich nicht selbst tödten kann) aus solchem Vernichtigungsprozeß sich immer wieder herstellt, so soll sich hierin nicht ihre Macht, sondern ihre Schwäche ausdrücken. — Im Grunde argumentirt der Skepticismus ganz einfach so: da das Allgemeine nicht im Ich sein kann, so hat es auch für dasselbe keine Wahrheit, das Ich allein ist sich daher das Wahre. Dagegen lautet das Neuplatonische Argument: da das Allgemeine außer dem Ich, und doch das an sich Wahre ist, so muß das Ich, um in der Wahrheit zu sein, außer sich selbst sein, also in der That als Ich verschwinden, und sich in das Allgemeine verlieren.

Wie man sieht, opfert die Skepsis das Allgemeine dem Subjectiven, der Platonismus dagegen das Subjective dem Allgemeinen auf; sind sich nun hiermit auch beide Geistesrichtungen entgegengesetzt, so haben sie doch das mit einander gemein, daß beide gleichsehr die Philosophie aufopfern, deren Lebensprincip das In- und Füreinander des Allgemeinen und Subjectiven ist. Daß aber der Skeptiker die speculative Wissenschaft geringschätzt, während der Platoniker sie ehrt, macht im Wesentlichen keinen Unterschied, da sie dem Einen, wie dem Andern doch nur ein Vehikel sein kann, um aus dem Wissen überhaupt hinaus zu kommen, sei es nun in die objectlose Einfachheit des Ich, oder in die subjectlose Einfachheit des Allgemeinen.

Die Neuplatonische Richtung hat, da sie sich durch mehrere Jahrhunderte zieht, eine Art Entwicklungsgeschichte in sich selbst, auf welche hier nicht näher eingegangen werden kann; doch das Eine darf bemerkt werden, daß eben diese Fortentwicklung jene bereits oben bezeichnete, dem Wissen abgewandte und aus dem philosophischen in das religiöse Bewußtsein zurücktretende Tendenz des Platonismus immer entschiedener herausstellt. Konnte ja doch jener von Plotinos als von ihm selbst er-

lebt dargestellte Zustand der Entzückung schon für seine unmittelbaren Schüler zunächst nur ein Gegenstand des Glaubens sein, welcher dann weiter das Streben hervorrief, sich durch innere Anstrengung eine gleiche Erfahrung zu verschaffen. Und diese Anstrengung konnte keine dialektische Vertiefung in die Idee, keine Arbeit des erkennenden Geistes, sich des Absoluten in einer Gedankenbewegung zu bemächtigen, sein, sondern durfte nur in dem Bemühen bestehen, sich alles logischen Wissens zu entäußern und in reiner Andacht völlig unmittelbar in das Absolute zu versetzen. Wie prekär ein solches Bemühen war, und daß namentlich das discursive philosophische Wissen für einen ekstatischen Zustand, darin alle Gedanken untergehen sollten, keine passende Vorbereitung sein konnte, dies mußten diejenigen welche jene Entzückung anstrebten, je ernstlicher es ihnen darum zu thun war, um so mehr erfahren. Bald wurden daher andre vorbereitende Media, welche dem angestrebten geheimnißvollen Zustand ihrer Natur nach näher standen, statt der Philosophie, oder wenigstens zu ihrer Ergänzung aufgesucht, und sehr begreiflich in alten Tempeldiensten und längst verschollenen religiösen Mysterien gefunden; denn sicherlich mußte alles, was von einem alten begeisterten Priesterthum, dessen mystische Weihungen den Gott in die unmittelbare Gegenwart hineinzogen, noch in der Erinnerung der Zeit lebte, weit mehr als die Spekulation dazu geeignet sein, das Streben nach Einigung mit der Gottheit zu unterstützen und zu fördern. Unbeschadet des fortbestehenden gründlichen und gelehrten Studiums der altgriechischen Philosophie, vornehmlich der Platonischen und Aristotelischen Schriften, entwickelte sich daher unter den späteren Neuplatonikern mit wachsender Macht ein archäologisches Interesse für Mythologie, Tempelgebräuche, Mysterien und Orakel, ganz besonders für Orphische Traditionen, in welchen durch Vieles,

das die Sage gleichsehr als Pythagoriſch und als Orphiſch feſthielt, Philoſophie und Religion unmittelbar zuſammenfloſſen.

Die Folge dieſer Richtung für den Neuplatonismus überhaupt war eine völlige Umkehrung der von Plotin geforderten Stellung des Individuums zur Gottheit. Jene durch innere Vereinfachung zu erzielende Vergöttlichung der Seele, aus welcher dann von ſelbſt ihr Einswerden mit dem Abſoluten hervorgehen ſollte, wurde aufgegeben; es wurde erkannt, daß ein ſolches Herausgehen der Seele aus ſich ſelbſt vermöge ihrer Verbindung mit dem Leibe unvollziehbar ſei, daß ſie daher, um ihre Vereinigung mit der Gottheit zu vollbringen, ſich nicht ſowohl zu ihr erheben, als ſie vielmehr zu ſich herabziehen müſſe. Wie nach alten Berichten im Tempeldienſt der Vorzeit durch geheimnißvolle Gebräuche und Anrufungen die Gottheit anſchaulich gegenwärtig wurde, ſo war dieß ja auch jetzt möglich, und es kam zunächſt nur darauf an, die angemeſſenen Weihungen und Beſchwörungsformeln durch die Forſchung zu ermitteln. So wurde denn ſtatt der ſonſt angeſtrebten Selbſtvergöttlichung nunmehr nach gewiſſen myſtiſchen Vorſchriften die Hervorbringung von Gotterſcheinungen verſucht, und vermöge der in ſo ſuperſtitiöſer Richtung ſich ſchrankenlos entfeſſelnden Phantaſie wurden dergleichen Viſionen auch wirklich erreicht; wie denn unter den ſpäteren Neuplatonikern ſchon Jamblichos, ein Enkelſchüler des Plotin, wegen ſeiner Kunſt ſich Theophanien zu verſchaffen, in hohen Ehren ſtand. Die ſich ſelbſt aufgebende und über ſich hinausſtrebende Philoſophie hatte daher keineswegs zu unmittelbarer Vereinigung mit Gott, wohl aber zu Theurgie und Mantik geführt, und war hiermit völlig auf den uralten heidniſchen Tempelboden zurückgetreten, aus welchem ſie etwa ein Jahrtauſend zuvor in jugendlicher Friſche und ſchwellenden Geiſteslebens voll hervorgegangen war.

Neben dieſer religiös-phantaſtiſchen Richtung erhielt ſich indeß immer noch die philoſophiſche Forſchung, jedoch nicht ohne von jener mannichfach alterirt zu werden. So z. B. war man durch Viſionen und Sagen in den Stand geſetzt, die Stufenleiter der Weſen, von welcher Plotinos nur wenige Glieder näher zu beſprechen vermag, ſehr ausführlich zu behandeln; die in den höheren Weltregionen vorhandenen Seelen, Dämonen, Götter wurden beſtimmter charakteriſirt, der Kreislauf der Seelen aus ihrem Princip hinaus in die Materie, und aus dieſer wiederum zurück in das Princip wurde beſchrieben, auch die Fahrzeuge derſelben (Vehikel, ὀχήματα)*) beſprochen, auf welchen ſie ihre Bahn durchlaufen, und die ihre eigentlichen, untrennbaren Leiber ſind, während ihre materiellen Körper nur Gewänder bedeuten, in die ſie ſich für eine Zeit hüllen, die aber wieder abzulegen ihre Beſtimmung und Aufgabe iſt.

Doch alles dieſes immer mehr ins Abenteuerliche hineinwachſende phantaſtiſche Weſen, welches gegen die meiſt nüchterne und trockne Form der Darſtellung, und gegen eine äußerlich wiſſenſchaftliche, der Geometrie ſich nähernde Methode ſeltſam abſtach, auch zugleich von manchen unläugbar tiefſinnigen, der ernſten Beſchäftigung mit der älteren Spekulation entſproſſenen Gedanken erhellt war — alles dieſes fordert zwar in einer Darſtellung der Particulargeſchichte des Neoplatonismus ſeine gehörige Beachtung, hat aber in der Auffaſſung der ganzen Richtung als eines integrirenden Momentes der antiken Philoſophie überhaupt keine andre Bedeutung als die, daß darin das in der Geſtalt einer hiſtoriſchen That ſich vollbringende Erlöſchen der Philoſophie ſich eben nur mit wachſender Evidenz

*) Die ernſthafte Durchführung eines poetiſchen Bildes, deſſen ſich Platon in ſeinem Phädros bedient hatte.

ausspricht. Es lag nämlich in dem Wesen des späten Platonismus, sich mit jedem Schritte, den er in seiner inneren Entwicklung vorwärts that, von der philosophischen Idee weiter zu entfernen; seinem Gelste nach dem geschichtlichen Leben des Zeitalters entfremdet, mit allen seinen Interessen sich festklammernd an eine weit entlegene Vergangenheit, die in den völlig neu gestalteten öffentlichen Verhältnissen der Gegenwart auch nicht einmal einen äußeren Haltpunkt mehr hatte, konnte er zwar in einem stets enger werdenden Kreise von Theilnehmern lange fortbestehen, mußte aber auch in zunehmender innerer Ermattung seine Lebensunfähigkeit immer mehr offenbaren. Als daher im sechsten Jahrhundert ein christlicher Kaiser in Athen, wo allein der Neuplatonismus noch eine stumpfe, verkümmerte Existenz fristete, die Philosophenschulen schließen ließ, war darin das philosophische Leben schon längst erloschen, und einerseits in eine rein exegetische Beschäftigung mit der altgriechischen Philosophie andrerseits in einen mystisch-religiösen Kultus, eine Art Freimaurerei übergegangen, in welcher dem siegreich entfalteten christlichen Leben gegenüber der Leichnam altgriechischer Religionsweise gepflegt wurde.

Das wesentliche Dogma des Neuplatonismus in dem letzten Stadium seiner Entwicklung läßt sich etwa folgendermaßen ausdrücken. Alle griechischen Philosophen haben, wenn sie richtig verstanden werden, eine und dieselbe Lehre verkündiget; diese eine Lehre ist die eigentliche Philosophie, der innerste, oft tief verborgene Kern aller besonderen Philosophien. Eben sie ist nun aber auch an sich selbst Religion, und zwar wiederum die eigentliche, wesentliche Religion in allen besonderen Religionsweisen des Alterthums; sie ist in diesen bald mehr, bald weniger verhüllt, strahlt aber am hellsten durch die hellenische Götterlehre, besonders in der verklärten Gestalt, die diese in dem Orphischen Ge-

heimdienst und den andren Mysterien annahm. Die Verständniß dieser einen Philosophie in allen Philosophien, welche zugleich die Religion in allen Religionen, ist nun der köstlichste Besitz des Menschen; jedoch nur wenigen besonders hochbegabten und mit dem Göttlichen vertrauten Männern ist er beschieden, und diese selbst wiederum können ihre erhabene Erkenntniß gleichfalls nur einem geschlossenen Kreise verwandter, von den zerstreuenden Interessen des äußeren Lebens ungetrübter und würdig vorbereiteter Gemüther mittheilen.

Sehr nahe lag es vermöge solcher Grundansicht, daß der Philosoph seinen Schülern nicht bloß als Lehrer, sondern zugleich als Priester und Hierophant sich gegenüberstellte, und daß man zuletzt wirklich zur Philosophenwürde als zu einem Priesterthume die Weihen empfing. War es nun zwar natürlich, daß die Mitglieder eines so esoterischen Kreises sich lange Zeit durch das Bewußtsein, in dem Mittelpunkte des tiefsten, die Welt bewegenden Mysteriums zu leben, gehoben fühlen mußten, so verstand es sich doch auch von selbst, daß eine Gesinnung, die sich nur durch fortwährende Exaltation auf ihrer Höhe erhalten konnte, allgemach ermatten, und in zunehmender Ernüchterung sich innerlich auflösen mußte. So war denn auch der Platoniker Proklos, obschon seine Schule nach ihm noch ein halbes Jahrhundert fortbestand, in der That der letzte, welcher in dem vollen Bewußtsein der in ihm sich vereinenden philosophischen und priesterlichen Würde lebte; in ihm stellt sich daher das historische Enden der griechischen Philosophie als vollständig vollbracht dar.

Schon zu lange hat unsre Betrachtung bei den einzelnen Phasen des Neoplatonismus verweilt; doch ist dies wenigstens dadurch erreicht, daß jener Uebergang des speculativen Denkens in einfache Sehnsucht nach dem Absoluten, welcher bereits oben

als die letzte Lebenserweisung der antiken Philosophie bezeichnet wurde, und womit sie in das unmittelbare religiöse Bewußtsein, d. i. in ihren Ausgangspunkt zurücktrat, sich mit umso größerer Evidenz herausstellt. Hier ist indeß der Ort für eine allgemeine Bemerkung, welche den eigenthümlichen Gesichtspunkt sowohl der ganzen bisherigen, als der noch folgenden Darstellung ins rechte Licht zu setzen vermag.

Wer der Philosophie eine von dem allgemeinen geschichtlichen Weltleben sich ablösende, besondre Geschichte giebt, und in dieser nur die in der Zeit sich bethätigende, wesentlich aber allein auf sich selbst beruhende Energie des Menschengeistes für die Erzeugung eines absoluten Wissens der Wahrheit erblickt, für den kann es kein Erlöschen, ja nicht einmal einen Verfall der Philosophie, sondern nur ein stetes Fortschreiten derselben zu ihrem Ziele geben. Denn erlöschen könnte sie nur dann, wenn der Geist das absolute Wissen, sei es nun von ihm erreicht, oder erstrebt, willkührlich aufgäbe; solche Willkühr widerstreitet aber dem Wesen des Geistes. Und wie sollte ein Verfall der Philosophie, d. h. ein Rückschreiten derselben möglich sein, da ja jede spätere speculative Formation auf den früheren ruht, und wohl das Ungenügende derselben aufzuzeigen vermag, eben hierdurch aber auch in der That einen Fortschritt bezeichnet, dagegen keineswegs bereits errungene Wahrheit aufzuheben die Kraft hat, auch keine Tendenz zu solcher Aufhebung haben kann, so gewiß ein und derselbe Geist sich durch die ganze geschichtlich auftretende Reihe der philosophischen Gestaltungen, als durch die Momente seiner einigen wissenschaftlichen Thätigkeit hindurchbewegt. Bei einer Auffassung der Geschichte der Philosophie, wie wir sie so eben angegeben, verlieren daher folgerecht auch die Eintheilungen, welche von den verschiedenen universal-geschichtlichen Perioden hergenommen zu werden pflegen,

alle wesentliche Bedeutung; sie bezeichnen bloß die besonderen, im Zeitenwechsel sich mannichfach verändernden Stellungen der Völkerintelligenzen zu der einigen philosophischen Arbeit, welche deren Charakter zwar äußerlich modificiren, sie aber innerlich unberührt lassen, daher auch von dem reinen Gehalt der Arbeit in der Betrachtung abgesondert werden müssen. Geschieht dies, so giebt es im Wesentlichen weder eine antike noch christliche, weder eine mittelalterliche noch moderne Speculation, sondern nur eine durch alle diese Epochen sich stetig hindurchziehende und ihre Idee verwirklichende einige Philosophie. Und wendet man diese Betrachtungsweise auf den hier bereits entwickelten Theil der Geschichte der Philosophie an, so erhält in ihm Alles ein ganz andres Ansehen, als es in unsrer Darstellung hat; der Neoplatonismus drückt dann keineswegs ein Sichaufgeben der Philosophie aus, sondern ist eine eben so positive Entwicklungsstufe derselben als die ächte Platonische und Aristotelische Speculation, ja eine höhere noch als diese, da er ja so viel später auftritt als sie, und auf ihren Schultern ruht. Selbst innerhalb der neuplatonischen Richtung muß der mit wissenschaftlicher Methode spielende, Speculation, Magie und Ascetik wunderlich vermischende Proklos höher gestellt werden als der um zwei Jahrhunderte ältere, wahrhaft begeisterte und tiefsinnige Plotinos. Gegen solche Rangordnung sträubt sich denn freilich der unmittelbare Eindruck, den man in der unbefangenen Anschauung des historisch Gegebenen empfängt; jedermann fühlt sich gedrungen in Platon und Aristoteles einen tieferen Geist unzuerkennen als in den Neuplatonikern, und die allgemeine Geschichte rechtfertiget solches Gefühl, indem in ihr die Platonische und Aristotelische Speculation sich ohne Vergleich universeller und nachhaltiger wirkend erweist, als die alexandrinische Lehre. Es bleibt daher jener Betrachtungsweise nichts übrig, als in der

Hervorhebung von Einzelheiten ihre Bewährung zu ſuchen; leicht bietet ſich ihr dann auch Manches dar, was für ſie zu ſprechen ſcheint, denn unläugbar findet ſich hie und da bei Plotinos und ſogar bei Proklos ein ſpeculativer Gedanke, den die älteren Philoſophen noch nicht erreicht hatten. An und für ſich dürfte zwar hierauf kein ſonderliches Gewicht zu legen ſein; wie ſollte auch in einer der formalen Geiſtesbildung nach überreifen Zeit, in welcher das philoſophiſche Räſonnement bis zur Virtuoſität entwickelt war, und eine durch viele Jahrhunderte bereicherte Sprache für jeden Gedanken das Wort ſchon bereit hatte — wie ſollte da nicht auch einzelnes einer tieferen Entwicklung fähige Spekulative gefunden und ausgeſprochen werden, das der älteren, ſowohl mit der Idee, als mit deren ſprachlichem Ausdruck noch vielfach ringenden Philoſophie ſich entzog, oder nur wortlos in ihr enthalten ſein konnte? Wenn ſich daher auch ſchon bei Plotinos eine Idee findet, deren voller Entwicklung wir erſt wieder bei Schelling begegnen, wenn jene Triplicität in der Gedankenbewegung, die wir als das Eigenthümliche der Hegel'ſchen Methode anſprechen müſſen, uns ſchon in einer gewiſſen Trichotomie der Begriffe bei Proklos entgegentritt, ſo hat dies zwar etwas Ueberraſchendes, kann aber nicht dazu veranlaſſen, den Neoplatonismus in einem directeren Zuſammenhang mit der Speculation unſres Jahrhunderts zu glauben, als die älteren griechiſchen Philoſopheme, und in ihm darum im Vergleich mit dieſen letzteren eine höhere Entwicklungsſtufe der Philoſophie überhaupt anzuerkennen.

Wäre die Anſicht von einer durch alle Zeitalter ſich ſtets fortſchreitend zur Vollendung entwickelnden Philoſophie bloß als Hypotheſe ausgeſprochen worden, ſo hätte es ſich kaum der Mühe gelohnt, ſie hier einer näheren Betrachtung zu unterwerfen; aber ſie iſt als ein tiefes wiſſenſchaftliches Theorem aufgetreten, und

hat sich auch in der Behandlung des historischen Stoffes durchzuführen versucht. Dieser Versuch, in wie unvollkommener Gestalt er auch in den Hegel'schen Vorlesungen über Geschichte der Philosophie vorliegt, hat nach vielen Seiten hin so sehr imponirt, und die Verwandlung der philosophirenden Geister in Paragraphe der Hegel'schen Encyclopädie, obschon sie nur sehr theilweise gelang, ist für einen so entschiedenen Beweis der Wahrheit jenes Theorems genommen worden, daß jede es nicht anerkennende Auffassung fast die Pflicht hat, sich zu rechtfertigen, wenn sie anders dem für sie sonst sicherlich bereiten Vorwurf, daß sie sich nicht auf der Höhe der Intelligenz der Zeit befinde, entgehen will. So sei es denn hiermit erklärt, daß die hier gegebene und noch ferner zu liefernde Darstellung der Geschichte der Philosophie nicht deshalb von dem erwähnten Theorem abweicht, weil sie sich nicht dazu zu erheben vermag, sondern weil es falsch ist in sich selber, und sich darum auch nur durch allerlei Künsteleien in dem historisch Gegebenen seine Bestättigung erschleichen kann.

Die Geschichte ist wesentlich Eine; mehrere neben einander hergehende Geschichten, die zwar in diesen oder jenen Punkt coincidiren, dann aber wieder divergirend aus einander laufen, heben die Geschichte in ihrer Idee auf. Es ist dieselbe in ihrer Idee eben nur als der große Act zu fassen, in welchem das Menschengeschlecht seinen absoluten Zweck verwirklichet, und wie dieser Zweck ein einiger ist, so ist auch die ihn realisirende Geschichte nur Eine. Alle in ihr sich entfaltenden Mächte sind durch jenen Zweck bestimmt und dienen ihm; zwar treten sie nicht schon ganz unmittelbar in fertiger Gestalt auf, sondern müssen sich aus Keimen und Anlagen erst zu ihrer vollen Reife ausbilden, und haben in sofern auch ihre besonderen Entwicklungsgeschichten, aber dieser Bildungsproceß reißt sie nicht von der

allgemeinen Bewegung des geschichtlichen Lebens los, sie wurzeln in ihr, und erweisen sich, zu vollständiger Wirkungsfähigkeit gelangt, als Organe, in denen sich das allgemeine Leben bestimmte Gestalt gegeben, und mittelst welcher es sich selbst, d. i. seine immanente Aufgabe, vollbringt. Als ein solches Organ neben vielen anderen ist denn auch die Philosophie zu betrachten; wie Religion, Staatsthum, Kunst, ist auch sie nur eine besondre Macht der Geschichte, und nicht um ihrer selbst, sondern um des absoluten geschichtlichen Zweckes willen da, dem sie gleich den übrigen historischen Potenzen dient, wie sie an ihm ihr bewegendes Princip hat.

Eine wahrhaft geschichtliche Auffassung der Philosophie kann daher nicht darin bestehen, daß man die Reihe der in der Zeitenfolge nach einander erschienenen Philosopheme, und ihren dialektischen Zusammenhang betrachtet; sie erfordert vielmehr vor Allem, daß man sich in den Mittelpunkt des allgemeinen geschichtlichen Lebens selbst stellt, und sich der leitenden Idee desselben, also seines inneren Zweckes bewußt wird. In dieser Idee allein offenbart sich der Geist, der die Philosophie nicht nur in ihrer Wirksamkeit, sondern auch schon in ihrem Gestaltungsprocesse leitet, und Nothwendigkeit in ihre Entwicklungsmomente bringt.

Von dieser Ansicht über Geschichte der Philosophie, die hier nicht weiter ausgeführt, und noch weniger wissenschaftlich gerechtfertigt werden kann, ist der Verfasser dieser Blätter ausgegangen. Tritt dieselbe hier auch nur als eine Meinung auf, die sich zunächst allein durch ihre Durchführung an dem historisch gegebenen Stoff bewähren kann, so erhellt doch schon ganz unmittelbar ihre nothwendige Trennung von einer der Speculation unsres Jahrhunderts angehörenden Vorstellung, wornach die Philosophie dergestalt zur Spitze der geschichtlichen Weltpy-

ramide erhoben wird, daß sie als der letzte Zweck der Geschichte und alles Andre nur um ihretwillen daseiend erscheint — eine Vorstellung, welcher zufolge freilich die Geschichte der Philosophie eine absolute Selbständigkeit erhält, und nur die in stets wachsender Vollkommenheit sich offenbarende Weltvollendung zu ihrem Inhalt haben kann.

Nach dieser nöthigen Selbstrechtfertigung, in welcher ein kritisch-disceptirender Ton nicht wohl zu vermeiden war, kehrt unsre Rede zu dem ihr angemessenen Charakter directer und thetischer Darstellung zurück. Wie schon im Eingange dieser ganzen Entwicklung ausgesprochen wurde, hat alle Geschichte an dem Urfactum, daß der Mensch seiner Idee nicht entspricht, ihren Impuls und Ausgangspunkt; denn die unmittelbar hierdurch dem menschlichen Geschlecht zufallende Aufgabe in seiner Wirklichkeit den Ausdruck seiner Idee zu erzeugen. ist an sich selbst die Idee der Geschichte, deren ganzer Inhalt daher, wie von selbst einleuchtet, nur in der Arbeit bestehen kann, in welcher das Geschlecht seine Aufgabe löst. An der vollständig verwirklichten Idee des Menschen hat darum die Geschichte ihr absolutes Ziel; ist dies erreicht, so ist sie vollendet, und kraft ihrer Vollendung endet sie auch. Ihr Ende ist zwar mit ihrer Vollendung gesetzt, fällt jedoch nicht mit dieser zusammen; die in der Subjectivität zu individueller Wirklichkeit gelangte Idee des Menschen ist das absolut-positive, aber auch wesentlich aus der geschichtlichen Form heraustretende Resultat, das die Vollendung der Geschichte darstellt; in ihrem Ende dagegen behauptet sich noch eine geschichtliche Form; es ist dasselbe eine negative Geschichte, deren Inhalt kein Gestaltungsprozeß, sondern nur die Auflösung aller vorhandenen Gestalten sein kann, ein allmäliges Ersterben der Organe, die das geschichtliche Entwicklungsleben erzeugt, in deren Wirksamkeit es sich seinem absoluten Ziele

entgegengeführt hatte, und die nunmehr, nachdem das Ziel erreicht, die große Geburt der Geschichte vollbracht ist, als Geburtshüllen abfallen, und keine Lebenskraft mehr in sich tragend verwelken.

Was hier als allgemeiner Gedanke ausgesprochen wurde, bietet sich nun als wesentlicher Inhalt der vorchristlichen Geschichte auch für die Erfahrung dar. Dem tieferen Betrachter zeigt sich die alte Geschichte in der That als ein in sich vollständig zu Ende gebrachtes Weltleben, das sein absolutes Ziel nicht bloß angestrebt, sondern wirklich erreicht hat, und nach seiner Vollendung erloschen ist. Denn die Idee des Menschen ist, wie gleichfalls schon im ersten Abschnitt dieser Einleitung sich herausgestellt hat, die Einheit des Natürlichen und Göttlichen in der subjectiven Geistigkeit des Individuums, und zwar eine Einheit, in welcher der Unterschied jener beiden Factoren nicht verschwunden, wohl aber ihr Widerstreit versöhnt ist, so daß in ihr das Göttliche die endliche Naturbestimmtheit eben so als freie Macht durchdringt und somit ins Unendliche erhebt, als es zugleich an derselben sein Organ hat, und in sofern selbst in endlicher Bestimmung ist. Diese Einheit im Subjecte zu erringen ist also die welthistorische Aufgabe, und daß deren werdende Lösung den wesentlichen Inhalt der alten Geschichte bildet, tritt uns in allem bisher, wenn auch nur übersichtlich Dargestellten erkennbar entgegen. Vergegenwärtigen wir uns das bereits Entwickelte den Hauptzügen nach, so sehen wir am Eingange des sich entfaltenden geschichtlichen Lebensprocesses Naturanschauung und Gottesidee als die beiden großen organisirenden Principien desselben. Beide wurzelten im einzelnen Subjecte, denn sie waren nur der unmittelbare Ausdruck der diesem schon ganz ursprünglich angehörenden entgegengesetzten Wesenheiten des Natürlichen und Göttlichen, oder des sich determinirt vorfinden-

den endlichen Daseins und der freien, in sich unendlichen Selbstbestimmung, die sich im Subjecte unmittelbar berührten, aber noch nicht zu durchdringen vermochten, und nur als entgegesetzte einander sollicitirend ihre Einheit forderten; so daß das Ich, um seine wesentliche Einheit zu retten, sie aus sich heraussetzen und als Natur- und Gottesbewußtsein objectiviren mußte. Aber auch so waren sie in Wahrheit nicht außer dem Subjecte, sondern waiteten in ihm als bestimmende höhere Geister, als plastische Mächte, die seine Ichheit über die Schranken der Einzelheit hinausführten und zu einem universellen Ich, zur Volkssubjectivität erweiterten, in welcher jene Wesenheitennicht mehr im harten Widerstreit einander gegenüberstanden, sondern sich gegenseitig bestimmend eine geistige Einheit constituirten. Erst nach einem langen, durch eine Reihe von Entwicklungsstufen schreitenden Bildungsproceß erreichte diese geistige Einheit ihren vollkommenen Ausdruck. In Griechenland erschien die vollendete Volksgestalt, die höchste Objectivirung der beiden dem Menschen immanenten Wesenheiten; denn hier war das Subject sich selbst gegenübergetreten. Aber hiermit brach auch ein neues, von dem bisherigen wesentlich verschiedenes Entwicklungsleben der Geschichte an; denn dem Griechenvolke stand in seinem Naturbewußtsein und der sich damit einenden Gottesidee nichts fremdes mehr, sondern der Mensch selbst gegenüber, alle seine gegenständliche Anschauung war zugleich Selbstbeschauung, sein objectives Bewußtsein unmittelbar auch ein Selbstbewußtsein, kurz, im Griechenvolke war der Menschengeist zur Erfahrung seiner selbst gelangt. Daher nahm in ihm die weltgeschichtliche Arbeit einen neuen Charakter an; sie konnte jetzt nicht mehr wie bisher als die Aeußerung bewußtlos von geistigen Gewalten beherrschter und getriebener Generationen auftreten, sondern übertrug sich auf das Individuum und wurde dessen bewußte Selbstthat.

Zwar der wesentliche Inhalt dieser Selbstthat konnte nach wie vor nur die Eine weltgeschichtliche Idee der sich verwirklichenden Einheit des Natürlichen und Göttlichen sein. Aber die Art der Verwirklichung war jetzt eine andre; sie ging vom Subject aus, der Mensch fand sich nicht mehr wie sonst unmittelbar in ihr vor, sondern mußte sie produciren, und nur in dem Genius, der ihn zur Production drängte, offenbarte sich noch das unmittelbare Wirken des universellen Geschichtsgeistes auf den individuellen Geist. Bildende Kunst und Philosophie waren die beiden einander ergänzenden, durch die frei schöpferische (poetische und speculative) Thätigkeit des Subjectes vermittelten Ausdrücke des geschichtlichen Processes. Beide entwickelten und vollendeten sich gleichzeitig, und stellten in ihrer Vollendung eine und dieselbe geistige Welt dar, in welcher der subjective Geist sein tiefstes, verborgenstes Wesen aus sich herausgearbeitet hatte, und dasselbe nunmehr sowohl am plastischen Kunstwerk, als an dem vollständig durchgeführten speculativen Gedanken als Wechseldurchdringung der endlichen Naturbestimmtheit und des freien Göttlichen anschaute. Die Kunstwelt betreffend konnte freilich unsre Einleitung nur sehr allgemein darauf aufmerksam machen, wie alles Ringen des griechischen Genius nach Offenbarung der Schönheit an sich selbst nur das Streben war, die determinirte Naturgestalt in die göttliche Freiheit zu erheben; desto bestimmter aber zeigte sich uns in der ausführlicheren Betrachtung der griechischen Philosophie die sich immer bewußter vollziehende Tendenz, Natur und Gott im Gedanken eben so sehr zu unterscheiden, als zu vereinen, bis endlich in Platon, dem Vollender der alten Speculation, das tiefste Bewußtsein und die absolute Erkenntniß hierüber erreicht und ausgesprochen ward. Die Differenz zwischen dem Natürlichen und Göttlichen war hier auf den ursprünglichen Gegensatz zwischen einem wesenlosen Werden-

den und dem ewigen Seienden zurückgeführt; zugleich mit diesem Gegensatze war aber auch schon an der Idee, d. h. an der Selbstmittheilung des absoluten Seienden an das Werdende, die ewige Vermittlung gesetzt. So wurde denn das Weltall wesentlich als das vom Sein durchdrungene Werden, als Einheit von Natur und Gott, oder als die schlechthin wirkliche Idee gewußt; auch die einzelnen Weltwesen konnten nur in verschiedenem Maaß und Grade die nämliche Wechselduchdringung der entgegengesetzten Factoren ausdrücken, und waren so die Idee in der Mannichfaltigkeit ihrer Besonderungen. Der Mensch endlich, was das Wichtigste ist, war als ein Wesen erfaßt, das seiner Wahrheit nach zwar gleichfalls Einheit des Natürlichen und Göttlichen oder Idee ist, das jedoch in seinem unmittelbaren Dasein dieser Wahrheit noch nicht entspricht, sondern ein Vorwalten des ungöttlichen Elements offenbart, dagegen aber auch die Kraft, und eben deswegen die Aufgabe hat, sein Dasein in die Wahrheit zu erheben und zum Ausdruck seiner Idee zu gestalten. Auf diese Weise war durch die sich speculativ vollendende Philosophie die weltgeschichtliche Aufgabe des Geschlechts zum Bewußtsein des Individuums gelangt; der subjective Geist war aus allem gegenständlichen Gestaltungsproceß in sich selbst zurückgegangen, und hatte sich in seiner Wahrheit zu seinem Inhalt. Aber auch nur in seiner Wahrheit wußte er sich zunächst; denn in dem zugleich vorhandenen Wissen seines Daseins fand er sich seiner Idee ungemäß, und mußte so in sich selbst einen Unterschied zwischen Wahrheit und Wirklichkeit machen. Das subjective Selbstbewußtsein hatte jetzt selbst einen doppelten und differenten Inhalt; der Gegensatz, welcher im Wissen der Idee schon versöhnt war, zeigte sich dem Subjecte in seinem actualen Dasein noch unvermittelt; somit war der das historische Weltleben bewegende Widerstreit jetzt, und zwar

in Folge der geschichtlichen Arbeit selbst, in das Ich gesetzt und eben so mußte die Schlichtung desselben kraft des nunmehr subjectiv gewordenen Bewußtseins der Idee in das Ich fallen, und allein in dessen freithätiger Selbstbestimmung sich zu vollbringen streben. Es war jetzt nicht mehr die Aufgabe, in künstlerischem Schauen und speculativem Denken ein Bewußtsein zu erzeugen; dies war bereits in den objectiven Gestalten der Kunst und Philosophie vollständig hervorgebracht; es galt vielmehr die Umwandlung des subjectiven Daseins, die Gestaltung desselben nach dem Urtypus der wohlerkannten Idee. Philosophie und Kunst konnten ihren Ausdruck jetzt nur am Subjecte selbst haben; die Forderung war vorhanden, daß das Leben des Individuums selbst sich in seinem erscheinenden Verlaufe zum Kunstwerk gestalte, dessen Schönheit in der darin als Weisheit überall offenbar seienden Idee bestehen sollte. — Dies war die Gestalt, welche die weltgeschichte Aufgabe annahm, nachdem im Platonischen Zeitalter Kunst und Speculation sich vollendet hatten, und durch Aristoteles der subjective Geist zur begreifenden Macht in diesen beiden Welten erhoben war. Aus dem Streben nach der Lösung der sogestalteten Aufgabe sahen wir den Epikurismus und den Stoicismus zuerst in der Form besondrer, von praktischem Interesse bewegter Philosophenschulen hervorgehen, sich dann als von Weisheit durchdrungene Lebenskunst immer mehr der Geister der Individuen, soweit diese der geschichtlichen Bildung überhaupt angehörten, bemächtigen, und zuletzt in ihrer vollen Bedeutung als die beiden großen Ausdrücke des welthistorischen Geisteslebens selbst auftreten.

Bis hieher konnten wir in der geschichtlichen Bewegung überall eine fortschreitende Entwicklung zum Ziele finden; die Verwirklichung der Idee des Menschen hatte sich ohne Rückschritt oder auch nur Stillstand bis zu dem Höhenpunkt fortge-

führt, auf welchem dies Individuum selbst sie unmittelbar in seiner Persönlichkeit vollbracht aufzeigen sollte. Bei diesem Punkte jedoch, der die Vollendung der Geschichte in sich darzustellen bestimmt schien, in unsrer Betrachtung angelangt, erblickten wir eine eintretende und immer zunehmende geistige Ermattung; statt daß in Stoischer und in Epikurischer Gesinnung die Idee des Menschen zu persönlicher Wirklichkeit gelangen sollte, dienten beide Charakterweisen vielmehr nur dazu, im subjectiven Geist je länger je mehr die Ueberzeugung von der Unvollziehbarkeit seiner Aufgabe zu entwickeln. Beide Gesinnungen erloschen daher als Ausdrücke des geschichtlichen Selbstbewußtseins, an ihre Stelle trat ein negatives Verhalten des Subjects zu allem geistig Universellen, ein Aufgeben desselben und der Versuch, durch Gleichgültigkeit dagegen allem Widerstreit zu entfliehen und die einfache Einheit des Ich zu retten. Dieser im Skepticismus sich aussprechenden negativen Tendenz gegenüber machte sich andrerseits aber unvermeidlich auch die nicht abzuweisende Sehnsucht nach dem Allgemeinen geltend, und wie in der Skepsis das Ich um seiner Selbsterhaltung willen die Idee aufzugeben suchte, so strebte im alexandrinischen Platonismus der subjective Geist, von seiner Sehnsucht gedrängt, in der unmittelbaren Anerkennung der absoluten Idee sich seiner beschränkenden Ichheit zu entäußern Beide Bestrebungen waren zwar in sich selbst fruchtlos, sprachen aber doch gleichsehr das negative Resultat aus, daß die persönliche Wirklichkeit der Idee, oder die Einheit von Natur und Gott im individuellen Ich ein nicht zu lösendes Problem sei, und in solcher Negativität endete die alte Geschichte. — Weit entfernt also, die Vollendung derselben in irgend einer concreten Wirklichkeit aufzeigen zu können, vermochte unsre Darstellung des geschichtlichen Lebens nur dessen Ringen nach Vollendung, auch seine Annäherung an dieses Ziel bis zu

einem gewissen Gipfelpunkte nachzuweisen; statt der Erreichung des geschichtlichen Zweckes aber mußte sie vielmehr die Unerreichbarkeit desselben, das Zurücksinken der Geschichte in ihren Anfang, in den ursprünglichen Widerstreit zwischen Natürlichem und Göttlichem, welchen der subjective Geist weder zu ertragen noch von sich abzuhalten vermag, als letztes Ergebniß aussprechen.

Dieses Ergebniß der Geschichte kann jedoch nicht das wahre sein; denn in ihm hätte sich nur ein durch Jahrtausende schreitendes Ringen des Geschlechts als ein vergebliches erwiesen, und das historische Leben, da es auf einen unerreichbaren Zweck gerichtet wäre, erschiene hiermit in Wahrheit zwecklos. Aber so gewiß die Geschichte an sich selbst die sich verwirklichende Idee des Menschen ist, so gewiß kann sie in der Arbeit des Geschlechts nicht enden, ohne sich darin zugleich zu vollenden. Zeigt uns daher die alte Welt in ihrem geschichtlichen Verlauf unleugbar das Phänomen eines vollständigen Erlöschens aller jener geistigen Mächte, die früher in einem langen, zweckvollen Entwickelungsproceß sich Gestalt gaben, so liegt hierin unmittelbar die factische Bürgschaft dafür, daß das angestrebte Ziel in ihr auch erreicht sein, und sie eine Gestalt enthalten müsse, die den verwirklichten Zweck der Geschichte, also ihr wahres, positives Resultat, ihre Vollendung in sich darstellt. Ist aber diese Gestalt unsrer Betrachtung, so weit sie sich in allem Vorstehenden durchgeführt hat, nirgend entgegengetreten, so kann dieß allein an der Unvollständigkeit dieser Betrachtung selbst liegen, und zwar namentlich daran, daß dieselbe eben nur den Geist des Heidenthums in allen seinen Entwicklungsmomenten zu ihrem Gegenstande machte, das andre große Element des alten geschichtlichen Weltlebens aber, das Judenthum, unaufgefaßt bei Seite liegen ließ. Um ihres besondern Zweckes willen mußte sie so ver-

fahren, lieferte aber hiermit den historischen Erweis, daß, wenn einerseits durch die Reihe der alten Völker sich ein consequentes Entwicklungsleben hindurchzieht, in welchem für die geistige Eigenthümlichkeit des Judenthums durchaus keine Stelle aufzufinden ist, andrerseits doch eben jene Völkerreihe mit allen ihren mächtigen Resultaten für sich allein die weltgeschichtliche Aufgabe nicht zu lösen vermochte, sondern bei einem bloß relativ höchsten Ergebniß angelangt, ihre Ergänzung allein in dem außer ihrem Bereich liegenden, durch das Judenthum repräsentirten andren historischen Weltprincip haben konnte.

Durch die jetzt unabweislich vorhandene Forderung, diese Ergänzung zu erfassen, wird nun unsre Betrachtung unmittelbar dazu gedrängt, ihre bisherige Einseitigkeit aufzugeben, und den im geschichtlichen Leben des jüdischen Volkes sich offenbarenden eigenthümlichen Geist in ihren Kreis hinein zu ziehen, um zu dem bereits von ihr ergriffenen negativen, das positive Resultat der alten Geschichte, zu ihrem Ende auch das Moment ihrer Vollendung zu finden.

IV.

Vollendung der alten Geschichte.

Schon früher haben wir den diametralen Unterschied des Judenthums gegen das Heidenthum darin gefunden, daß in ihm das Göttliche als ein absolut Nichtnatürliches, von der Natur

nicht bestimmbares, und zu ihr sich nur frei bestimmend verhaltendes auftritt. Was aus dieser ursprünglichen und schlechthin maaßgebenden Eigenthümlichkeit des jüdischen Volkes für sein ganzes geschichtliches Leben folgte, wollen wir uns hier den Hauptzügen nach vergegenwärtigen. Es versteht sich hierbei von selbst, daß der von uns in allem Bisherigen festgehaltene Standpunkt, wornach der Menschengeist in seinen ihn constituirenden Mächten des Natürlichen und Göttlichen allein es ist, der die Geschichte bewegt, auch hier gelten muß, und wir daher ohne alle Einmischung eines religiös-dogmatischen Gesichtspunktes auch im Judenthum wie früher im Heidenthum nur eben diesen Geist zu erfassen haben, hier jedoch so, wie sich in ihm sein göttliches Element als vom Natürlichen schlechthin gesonderte, in sich selbst concrete Macht affirmirt.

Wie im Geiste des einzelnen Subjectes das göttliche Element desselben für sich allein seine unmittelbare Offenbarung im frei sich bestimmenden Wollen hat, so kann es in einem Volksgeiste, dessen Gottesbewußtsein es geschieden von aller Natur objectivirt, gleichfalls nur als eine absolut freie Willensmacht sich ausdrücken. Diesen Inhalt hat daher auch die Gottesidee im Judenthume ganz ursprünglich. Eine unmittelbare Folge hiervon ist, daß, während bei allen heidnischen Völkern die Gottesidee in der Naturanschauung Gestalt gewann, im Judenthum das Nachaußenschauen überhaupt kein Organ für die Erfassung des Göttlichen sein konnte. Denn ein absoluter Wille wird in keiner äußern Gestalt anschaulich, sondern spricht sich aus, und das ihn erfassende Bewußtsein kann nur ein inneres Vernehmen solcher Gottesrede sein. So war denn im jüdischen Volke das Göttliche als eine im Innern laut werdende, schlechthin gebietende Stimme manifest; alles Gottesbewußtsein war ein Horchen auf sie, das unmittelbar in Gehorchen übergehn sollte. Das

Sprechen dieser Stimme war an sich selbst das im Geiste sich formirende Bewußtsein der Gottesidee; für das Subject aber hatte dieses Bewußtsein einen gebietenden Charakter, denn es lag darin unmittelbar die Forderung alles eigne, natürliche Wollen an diesen sich verkündenden Gotteswillen aufzugeben, sich allein von diesem in absolutem Gehorsam leiten zu lassen, dem Natürlichen überhaupt aber keine bestimmende Macht zuzuerkennen. Dagegen knüpfte das Subject auch alle seine Hoffnung und Ansprüche auf ein beglücktes Dasein an seinen Gehorsam, so daß der Gotteswille gleich sehr gebietend und verheißend war, die Erfüllung der Verheißung von Seiten Gottes aber an die Vollziehung des Gebotes von Seiten des Menschen gebunden sein sollte. Das in solcher Bestimmung auftretende Gottesbewußtsein war nun nicht nur die alleinige Macht, welche die Juden zum Volke gestaltete, sondern blieb auch in reicherer Entwicklung der wesentliche Inhalt ihrer Geschichte.

Betrachten wir diese Geschichte zunächst, wie sie im Pentateuch und den daran sich schließenden historischen Büchern uns vorliegt — und es wird uns jedenfalls erlaubt sein, in diesen Schriften ohne Bezugnahme auf ihre theologische Bedeutung, den Ausdruck der ältesten Erinnerung, die das Volk von seinem eignen Werden bewahrte, auszusprechen — so zeigt sich uns eine Anzahl Stämme, die sich schon von ihrem gemeinschaftlichen Urahn her verpflichtet wissen, von den andern Völkern der Erde gesondert zu leben, und in ihrem ganzen Dasein die gehorsamen Vollstrecker eines in ihrer Mitte sich verkündenden Gotteswillen zu sein. Dieser Gotteswille, der ursprünglich den Häuptern der Familie, in welcher die Stämme wurzelten, unmittelbar vernehmlich gewesen, hatte sich bei schon entwickeltem Stammleben durch den gotterfüllten Mose in einer articulirten Gesetzgebung ausgesprochen, welche die Stämme zur Dignität eines einzigen

Volkes erhob. Wir haben hier die eigenthümliche Erscheinung eines Volksthums vor uns, das in seiner besondren Gesittung nicht aus einem Heimathlande wie aus einem Mutterboden herauswuchs, sondern während seiner Organisation noch gar keine Heimath hatte, so daß jener bei andern Völkern mittelst des Charakters ihrer Länder sich so maaßgebend erweisende Natureinfluß hier gar nicht als bestimmende Potenz mitwirkte, und eben die Gottesidee allein als das ordnende Princip auftrat.

Was nun jene Gesetzgebung selbst betrifft, so liegt das Eigenthümliche derselben nicht in den in ihr enthaltenen rein ethischen Geboten und privatrechtlichen Satzungen — denn derartige Bestimmungen finden sich auch anderwärts und gehen überhaupt überall unmittelbar aus dem socialen Leben selbst hervor — sondern in demjenigen, was später das christliche Bewußtsein als nunmehr bedeutungsloses Ritualgesetz aufgehoben hat; denn eben in ihm offenbart sich die Idee des Judenthums, das Aufgeben des Natürlichen an das Göttliche, am entschiedensten. Speise- und Opfergesetze sprechen die Forderung höchstmöglichster Absonderung von der Natur und ihrer Hingebung an Gott aus; eine große Menge lebendiger Naturwesen wird für unrein erklärt, und auch die im Ganzen beschränkte Anzahl erlaubter Speisen muß vor dem Genuß einem Reinigungsproceß unterworfen, und namentlich durch strenge Absonderung des Blutes, welches als der unmittelbare Ausdruck des natürlichen Lebens Gott zu opfern ist, dem Zusammenhange mit den Naturdingen entrückt und geläutert werden. Gott ist ein verzehrend Feuer für alles selbstische Natürliche, in seiner Unnahbarkeit für dasselbe besteht seine Heiligkeit, und so muß auch das Volk, das zu seinem Dienste berufen ist, sich heiligen, d. h. sich innerlich und äußerlich von dem Charakter einer bloß natürlichen Existenz zurückziehen, bei jedem wesentlichen Lebensgeschäfte zugleich etwas von

Gott Gefordertes vollbringen, und so den eignen Willen stets an den Gotteswillen lehnen, und durch ihn bestättigen lassen. Dies eben ist der tiefe Sinn des mosaischen Ritualgesetzes, daß darin das religiöse Bewußtsein sich des ganzen natürlichen Daseins bemächtiget, es in allen seinen einzelnen Richtungen und Interessen durchzieht und umwindet, und in jedem Lebensmomente die gebietende Gottesstimme vergegenwärtiget. Nächst der Beobachtung aller Vorschriften des Gesetzes hat aber auch Volk keine Aufgabe weiter zu lösen; in seinem Gehorsam selbst liegt ihm unmittelbar die Bürgschaft für ein beglücktes Leben. Gott selbst will seinen erwählten Kindern voranziehen, ihnen das den Vätern verheißene Land zum Eigenthum erstreiten, und dann auch ferner mit ihnen sein, als ihr alleiniger König von seinem Heiligthum aus sie regieren, und walten, daß sie ruhig wohnen, ein unüberwindliches Gottesvolk unter den übrigen Völkern der Erde.

Daß Gott erfüllt hat, was er verheißen — dieß ist das Bewußtsein, in welchem sich das jüdische Volk in dem von ihm eingenommenen Lande vorfindet; von eigner Thatkraft, die ihm den Besitz desselben errungen, weiß es nichts zu erzählen, sondern allein von dem starken Arm Gottes, der sich mächtig erwiesen in Wunderthaten, welche die hemmenden Naturgewalten nicht minder als den Widerstand kraftvoller Feinde bezwungen hatten. Und in diesem Bewußtsein lebt das Volk Jahrhunderte lang, ohne eine andre Geschichte zu haben, als die für seine Vorstellung wesentlich Gottes That ist. Gott wirkt sein Wohlergehen mittelst einzelner Männer, welche er erweckt, und in die er seine Kraft legt; das Moment menschlicher Selbstthat fehlt zwar nicht, hat aber nur eine negative Bedeutung, denn es offenbart sich darin nur die Unfähigkeit des Volkes, seine Idee dauernd auszudrücken. Von den Nachbarvölkern her wirkt das Natürliche fortwährend als eine versuchende Macht, welcher die

Masse unterliegt, stets wiederholt sich das Versinken des Volkes in die Weise der Heiden; aber auch hier weiß es Gottes Walten gegenwärtig, seinen Zorn, der die Ungehorsamen den Heiden zur Beute giebt, bis reuige Rückkehr zu ihrer wesentlichen Idee die Kraft des göttlichen Principes wieder entbindet, und hierin unmittelbar die Befreiung herbeiführt.

Bis in das Zeitalter Samuels entwickelt sich das Volksleben allein unter der Macht der leitenden Gottesidee; das religiöse Bewußtsein ist da noch allein das starke Band der Einheit unter den durch ihre Verwandtschaft nur lose mit einander zusammenhängenden Stämmen. Der Staat ist noch nicht Darstellung einer sich selbständig bestimmenden Volkssubjectivität, sondern drückt in seiner Organisation eben nur das Gottesbewußtsein aus. Gott allein ist König; eine mit der Hütung und dem Dienst des Heiligthums betraute Priesterschaft ist das unmittelbare Organ des regierenden Gotteswillen; ihr gegenüber steht die einige Volksgemeine, welcher mit dem Grundbesitz auch die Arbeit des natürlichen Lebens zugefallen ist. Sind so Göttliches und Natürliches gewissermaaßen auf zwei Stände vertheilt, so ist dieser Gegensatz durch die Leviten vermittelt, welche, in überraschender Analogie mit den Hütern des Platonischen Staates, ohne Eigenthum und nur von der Masse des Volkes ernährt, als Gehülfen am Priesterthum über das ganze Land verbreitet sind, und wie vom Lichte des Heiligthums sich nach allen Richtungen ergießende Strahlen ins Herz des Familienlebens bringen, jedem Hause eine lebendige Vergegenwärtigung des Gottesgesetzes, eine stets wache Mahnung, die Interessen des natürlichen Lebens durch Beziehung auf das Göttliche zu reinigen und zu weihen.

In der Samuelischen Zeit jedoch hört das Gottesbewußtsein auf, die alleinige einheitbildende Macht zu sein; das Volk thut

den großen Schritt aus seiner bisherigen Unbewußtheit zur sich selbst bestimmenden Ichheit; es giebt sich einen König, und tritt eben hiermit in eine neue geschichtliche Periode, denn nun erst beginnt es neben dem religiösen auch ein selbstthätiges politisches Leben zu entwickeln. Wohl durchläuft es hier unter Davids und Salomo's Herrschaft eine Blüthezeit, in welcher Königthum und Priesterthum in schöner Harmonie einander gegenseitig bestättigen; aber solcher Einklang kann nicht fortbestehen. Die Macht der Selbstbestimmung ist im Volksleben entbunden, und nun ist dem Göttlichen gegenüber das Natürliche nicht mehr ein bloß negatives, das aufgegeben werden soll, sondern ein sich selbst bejahendes Berechtigtes; außer dem im religiösen Bewußtsein noch immer herrschenden Gotteswillen giebt es jetzt auch einen im Könige ruhenden unabhängigen Staatswillen, und der Conflict beider entwickelt sich schnell bis zu hartem Widerstreit. Die bald erfolgende Trennung des Volkes in zwei Königreiche, in deren einem der Königswille das priesterliche Element bewältiget, während im andern das Gottesgesetz über das Königthum sich ein relatives Uebergewicht bewahrt, spricht jenen Widerstreit unmittelbar aus.

Wie aber der Volksgeist selbst es ist, der sich in diesen Gegensatz eingeführt hat, so geht von ihm auch dessen Vermittlung aus; der geschichtliche Ausdruck derselben erscheint in dem von priesterlicher und königlicher Macht gleichsehr unabhängig auftretenden, und doch beide auf einander wesentlich beziehenden Prophetenthum. In ihm entfaltet sich eine freie, productive Intelligenz, welche für die Fortbildung des Judenthums ganz die Bedeutung hat, die in Bezug auf die tiefere Entwicklung des Heidenthums der Philosophie zukömmt. Wie in der speculativen Arbeit der Griechen der Geist des Heidenthums sich in seinem innersten Wesen erfaßte, und eben damit die welt-

geschichtliche Idee selbst im Individuum zum Bewußtsein brachte, so erringt sich im Prophetismus der Geist des Judenthums eine immer tiefere Selbsterfahrung, und in dieser ein universelles Bewußtsein der geschichtlichen Weltvollendung.

Der durchgreifende Unterschied zwischen der Philosophie und Prophetie liegt allerdings unmittelbar zu Tage; der Gegensatz der Richtungen, in welchen sich beide bewegen, spricht ihn aus. Die Philosophie mußte vom Daseienden auf sein Werden, vom Jetzt zu seiner Voraussetzung zurückgehen, und für das Gegenwärtige den Uranfang, das Princip suchen, während die Prophetie sich von der actualen Wirklichkeit unmittelbar auf deren Ziel hinrichtete, und für die Gegenwart die absolute Zukunft, den sich vollbringenden Endzweck zu erfassen strebte. Aber dieser Unterschied folgt unmittelbar aus dem ursprünglichen Gegensatz von Heidenthum und Judenthum. Denn wo das Gottesbewußtsein, wie der Standpunkt des Heidenthums es fordert, durch die Naturanschauung determinirt ist, das göttliche Wesen mithin als im natürlichen Universum enthalten, ergriffen werden muß, da bleibt für die Gottesidee freilich keine andre wesentliche Begriffsbestimmung als die des immanenten Weltprincipes, somit eines absoluten Anfangs. Wo dagegen, wie im Judenthum, Gott schon ganz ursprünglich auf eine von der Natur völlig unvermittelte Weise als absoluter, sich selbst und alles Andre bestimmender Wille gewußt ist, da kann das Vorhandene nicht als Ausdruck des göttlichen Wesens betrachtet werden. Der Wille hat seinen wesentlichen Gehalt an seinem Zweck, und ist der Wille ein absoluter, so ist sein Zweck ein frei gesetzter, ein Rathschluß; in der Erfassung des Rathschlusses Gottes, der sich durch alle seine Machterweisungen, also nicht bloß durch das Dasein einer Welt, sondern auch durch deren Verlauf vollbringt, kann dann allein die wahre Erkenntniß des göttlichen Wesens liegen.

Nach dieser Erkenntniß rangen nun die Propheten. Zwar zunächst waren es die trüben, Unheil verkündenden Verhältnisse im öffentlichen Leben ihrer Zeit, welche ihnen ihre Mission gaben. Sie fanden sich berufen, das in seinem Staatsthum sich immer mehr profanirende und seiner Idee entfremdende Volk an diese Idee zu erinnern, ihm und seinen Königen die den Abfall rächende Gewalt des Gotteswillen vor Augen zu stellen; aber sie erkannten auch, daß keine Bußpredigt die Rückkehr des Volkes zu seinem einfachen, gottbewegten Kindheitsleben bewirken könne. Und jemehr an dieses Bewußtsein sich die Ueberzeugung knüpfte, daß das in sich zersplitterte, durch ein getheiltes Staatsleben nur um so ohnmächtigere Volk dem Andrange mächtiger Nachbarn nicht widerstehen könne, daß es verlassen von der Gottesidee, in der es ja stets allein seine nationale Kraft hatte, unvermeidlich unterjocht werden müsse — je evidenter eine so tragische Katastrophe sich schon für die nächste Zukunft vorherverkünden ließ, desto mehr richtete sich der Blick der Propheten auf eine noch in weiter, gestaltloser Ferne liegende Zukunft, die ihrer Idee nach das Gegentheil der nächsten in sich enthalten mußte. Gottes Rathschluß, in einem Volke des Eigenthums auf Erden zu herrschen, muß sich ja vollbringen, seine den Vätern geschehene Verheißung kann ihn nicht gereuen, ob die entarteten Kinder ihn auch verworfen haben; Israel, den erwählten Sohn seiner Liebe, kann er nicht auf immer verstoßen. Hat sein Zorn das verunreinigte Volk in Knechtschaft dahingegeben, so wird sein Erbarmen es dereinst auch wieder daraus erlösen; zurückkehren wird die schöne, längst entschwundene Davidische Zeit in vermehrter, ja unvergänglicher Herrlichkeit: denn Gott selbst wird dem ihm versöhnten Volke einen König salben, auf dem der Geist der Weisheit, des Rathes und der Stärke unwandelbar ruhen wird.

Diese Erlösungsidee, tief wurzelnd im Geiste des Judenthums, war es, welche der Prophetismus ergriff und während des schon allmälig einbrechenden Nationalunglücks als lebendige Hoffnung festhielt, als aufrichtenden Trost dem Volke verkündigte. Bezog sich dieselbe nun auch in ihrer unmittelbaren Fassung zunächst nur auf das besondre Schicksal der Juden, so streifte sie doch, je tiefer die Propheten sich ihrer bewußt wurden, und je bestimmter sie in ihnen Gestalt gewann, eine so particuläre Fassung immer mehr ab, und die befreiende Gottesthat erhielt eine universellere Bedeutung. Sie sollte den Heiden nicht minder als den Juden zu Gute kommen; alle Völker — so lautete die Verkündigung — würden die Stimme des redenden Jehovah vernehmen, die Gottesstadt Jerusalem würde zum Mittelpunkt der Erde werden, zu ihrem heiligen Tempelberge würden von aller Welt Enden die Völker wallen, und anbetend erkennen, daß Jehovah Gott sei. Kurz, in der tieferen Ausbildung der messianischen Idee verschwand die Kluft zwischen Juden und Heiden, und der dereinstige politische Sieg Juda's über seine Feinde verklärte sich zum geistigen Triumph des jüdischen Gottesbewußtseins über das heidnische — zum Siege Jehovah's über die falschen Götter. Und wie die Propheten im Messiasreiche den schroffen Gegensatz von Juden und Heiden versöhnt schauten, so war ihnen darin auch der Widerstreit zwischen dem Natürlichen und Göttlichen überhaupt geschlichtet. Die ganze Natur sollte, nach der erhabenen Vision des Jesaia, Theil haben an dem gestifteten heiligen Gottesfrieden, und mitfeiern den fröhlichen Sabbath der Erlösten; alles Weh, aller Kampf sollte aus ihr verschwunden sein; die Wölfe würden bei den Lämmern, die Pardel bei den Böcken wohnen. Löwen und junge Rinder von einem Knaben gelenkt zusammen weiden, zarte Kinder an der Grube der Natter harmlos spielen, und die Hand in die

Höhle des Basilisken stecken. — So nahm die Erlösungsidee in ihrer höchsten Entwicklung den Charakter und die Bedeutung der Weltvollendung an, und stellte sich als das Ende der Wege Gottes, als die völlige Verwirklichung des Weltzweckes dar. Die uralte, den Vätern geschehene Verheißung erfüllte sich vollständig erst in dem dereinstigen, den siegenden Gotteswillen offenbarenden messianischen Reiche, einem Reiche unwandelbarer Gerechtigkeit und ungetrübter Glückseligkeit, sich öffnend allen Völkern, ob auch der Messias, als der Befreier des jüdischen Volkes diesem als König angehören, und dem alten Herrschergeschlecht desselben, der Wurzel Isai entsprossen sein wird.

Doch während noch die Propheten sich zu so tiefem und universellem Bewußtsein der sie bewegenden Idee erhoben, während sie den künftigen weltverklärenden Sieg des Gottesvolkes in leuchtenden Bildern verkündigten, vollbrachte sich die Katastrophe, welche eben dieses Volk seiner politischen Selbständigkeit beraubte. Das babylonische Exil trat ein; aber auch während seiner Dauer klangen die Prophetentöne fort, ja jetzt, wo die Gegenwart nichts als sehnsüchtige Trauer erzeugen konnte, zogen sie um so siegreicher in die Seelen der Heimathlosen ein; die messianische Hoffnung erleuchtete die Nacht der Verbannung, und so war es eben die Fremde, die das Volk aus seiner Selbstentfremdung zu seiner Idee zurückführte. Als daher die Rückkehr aus dem Exil erfolgte, zeigte sich der Volksgeist völlig verändert; die Gottesidee war wieder zum Mittelpunkt des Daseins erhoben, aber sie war nicht mehr wie in alter Zeit die unmittelbar treibende Macht, denn es gab von ihr jetzt ein völlig entwickeltes, allgemein zugängliches Bewußtsein; und dieses Bewußtsein in sich zu tragen, sich frei darnach zu bestimmen, und es in der Gestaltung des ganzen Lebens treu auszuprägen, ward nunmehr die Aufgabe aller Einzelnen. Der Geist des Juden-

thums war in seine dritte geschichtliche Periode eingetreten, in die Periode seiner Selbstreflexion im Individuum.

Politische Unabhängigkeit hatte das Volk mit dem Wiederbesitze seines Landes nicht erlangt; um so mehr aber richtete es seine ganze Energie auf die Herstellung des alten Gottesstaates, von dessen lebenskräftiger Existenz es allein die Rückkehr seiner nationalen Freiheit erwartete. Der Prophetismus hatte seine Aufgabe gelöst, die Volksidee war durch ihn in ihrem ganzen innern Reichthum dem denkenden Bewußtsein erschlossen, und nun schwiegen die Prophetenstimmen; das Volk hatte keine Verkündigung mehr zu empfangen, sondern erfüllt von seiner herrlichen Zukunft, deren Bild es als heilige Hoffnung in sich trug, hatte es sich nur für dieselbe vorzubereiten, und würdige, gottgefällige Gestaltung seiner Gegenwart war jetzt allein das Ziel seiner höheren Lebensthätigkeit. Betrachtend stellte es sich seiner eignen Geschichte gegenüber, denn in ihr trat ihm ja überall der Wille und die Führung Gottes entgegen; alle von ihr zeugenden, aus einer langen Reihe von Jahrhunderten herübergeretteten Schriften wurden als ein Heiligthum sorgfältig zusammengestellt, und blieben fortan Gegenstand der umfassendsten und speciellsten Forschung. Sie vergegenwärtigten die gebietende Gottesstimme, die sich nicht mehr unmittelbar in der prophetischen Begeisterung vernehmen ließ; sie enthielten das Urbild eines geheiligten Lebens, das jetzt in freier, bewußter Selbstthat verwirklichet werden sollte. So ward der Tempel wiedergebaut, der Opferdienst in seiner ganzen Ausdehnung hergestellt, Priester und Leviten nahmen ihre alte vermittelnde Stellung zwischen dem Natürlichen und Göttlichen wieder ein, kurz, das Ritualgesetz überhaupt trat in seinen speciellsten Forderungen in Kraft. Und diese Gestaltung des Volkslebens nach dem uralten Typus der mosaischen Vorschriften vollbrachte sich, eben weil sie nicht wie

in alter Zeit aus unbewußtem Geistesdrange, sondern aus bewußter Reflexion hervorging, mit so ängstlicher Sorgfalt, mit so peinlicher Gewissenhaftigkeit, daß gewiß in keiner früheren Periode des geschichtlichen Daseins des Volkes das mosaische Gesetz in allen seinen Bestimmungen so streng ausgeübt wurde, als in den Zeiten des zweiten Tempels.

Eine solche vom subjectiven Wollen ausgehende Umbildung des ganzen Lebens nach der Norm der gewußten Idee war im Judenthum wesentlich der nämliche Proceß, den auch der griechische Geist, somit überhaupt das Heidenthum nach vollendeter Production des speculativen Bewußtseins eingehen mußte. Wie dort durch die Philosophie, so hatte hier durch die Prophetie die Idee ihren Begriff erreicht; hier wie dort war eben hiermit für den subjectiven Geist die Tendenz vorhanden, die Idee als Gesinnung persönlich werden zu lassen. Daher denn auch in der treuen Wiederherstellung alt theokratischer Verfassung und streng gesetzlicher Lebensformen die nunmehrige Aufgabe bei weitem noch nicht erschöpft war; denn in solcher Reconstruction hatte das zu constitutiver Macht gelangte Subject sein Bewußtsein der Idee nur erst in concreter Gestalt objectiv aus sich herausgesetzt, und nun mußte es eine Stellung zur objectivirten Idee annehmen, sie an seinem persönlichen Dasein reflectiren, und immer tiefer mit seiner Ichheit vereinigen — kurz, sie aus dem bloß gegenständlichen Bewußtsein ins Selbstbewußtsein zu erheben suchen. Auch bei den Juden kam es daher eben so nothwendig, als in dem sich fortentwickelnden Heidenthum zu einem mit wachsender Bedeutsamkeit sich entfaltenden Unterschied zwischen Bildung und gemeinem Bewußtsein. Die Menge konnte sich wohl von der im äußeren Leben substantiell ausgeprägten Idee, in einfacher Anerkennung derselben tragen lassen; die tieferen, die Intelligenz der Nation bildenden Geister dagegen waren dazu getrieben, sich

selbst zum Träger der Idee zu machen, sich von ihr durchdringen zu lassen und sie an ihrem ganzen individuellen Leben als Eins mit ihrem Denken und Wollen, als ihren persönlichen Charakter auszudrücken. In dem Maaße jedoch als diese Tendenz zu subjectiver Assimilation der Idee sich entwickelte, entbanden sich auch nothwendig die beiden das Subject bewegenden, in ihren Interessen sich widerstreitenden Mächte des abstrakten Denkens und sinnlichen Fühlens, deren jede die andre sich unterzuordnen strebte.

Schon in der Entwicklung des griechischen Geistes hatten wir dieses Phänomen vor uns; dort sahen wir aus dem Streben des Subjectes, sich die speculative Idee zu assimiliren, die beiden großen Charaktergestalten des Stoicismus und Epikurismus hervorgehen, deren Differenz wesentlich auf die gleichsehr geltend gemachten Ansprüche des Begriffs und des Gefühls zurückgeführt werden mußte: das Judenthum zeigt bei gleichen Motiven dieselben Resultate. Pharisäismus und Sadducäismus, zuerst als bloße Lehren auftretend, bald aber die Grenzen bloßer Schulen überschreitend, und sich als praktische Gesinnung bewährend, wurden je länger je mehr die herrschenden Charaktertypen jüdischer Nationalbildung. Ihren Principien nach drückten sie in der That nichts andres aus, als die gedoppelte Stellung des Subjectes zur objectiv gewußten Idee, je nach vorwaltendem Begriffs- oder Gefühlsinteresse; sie waren eben deswegen die entsprechenden Gegenbilder der erwähnten beiden philosophischen Gesinnungsweisen, waren dieß so sehr, daß auch die oberflächliche Betrachtung von jeher im Pharisäerthum die Stoa, und im Sadducäismus den Epikurismus des Judenthums ansprechen mußte. Nächst dieser von der Gleichheit der subjectiven Standpunkte herrührenden Uebereinstimmung zwischen den jüdischen und griechischen Charakterformen war freilich auch

der Unterschied zwischen beiden vorhanden, der auf der Differenz der jüdischen und heidnischen Idee beruhte. Während nämlich in der Stoischen und Epikurischen Denkweise auf die Zukunft Verzicht geleistet werden mußte, weil gemäß der Idee des Heidenthums die Welt selbst, als der gestaltete Gott, nur eine Genesis, aber keine Zukunft hatte, konnte im Judenthum jede persönliche Gesinnung nur von der Hoffnung auf die Zukunft ausgehen, da ja nach der ihm immanenten Idee die actual vorhandene Welt Gottes Walten gar nicht erschöpfte, und erst in ihrem Verlauf kraft eines sich vollbringenden göttlichen Rathschlusses ihrer Vollendung entgegengeführt werden mußte. Lediglich aus dem Interesse des Subjectes für diesen als messianisches Reich vorgestellten Weltzustand konnte sich hier alles höhere Selbstbewußtsein entwickeln; aber dieses Interesse war in sich selbst ein doppeltes. Das Messiasreich als Ausdruck der Versöhnung des Göttlichen und Natürlichen wurde gleichsehr als absolut heiliges und als vollkommen glückseliges gefaßt; das Moment der Heiligkeit beschäftigte das Denken, das der Glückseligkeit nahm das Fühlen in Anspruch. Da jedoch Gedanke und Naturgefühl im Subjecte selbst noch unversöhnt waren, so mußte auch die persönliche Gesinnung sich in zwiefacher Gestalt ausbilden, je nachdem Heiligkeit oder Glückseligkeit zum leitenden Princip erhoben wurde.

Im Pharisäismus, als dem Ausdruck des prävalirenden Denkens, war das Streben, den Begriff der Heiligkeit in der Gestaltung des ganzen Lebens zu realisiren, die Weise, in welcher das Subject sein Bürgerthum im messianischen Reich zu bewähren suchte. Noch hatte jener Begriff keinen andern Inhalt als den der strengsten Erfüllung des mosaischen Gesetzes; noch mußte also auch ein heiliges Leben jene negirende Stellung zur Natur behaupten, welche eben durch den Messias aufgeho-

den werden sollte. Darum genügte hier auch die Art der Gesetzerfüllung nicht, wie sie von der Masse des Volkes geübt wurde; denn sie gewährte den Interessen des natürlichen Daseins noch zu viel Spielraum. In die möglichst engsten Schranken mußte dieses Dasein eingeschlossen werden; fast jedes einzelne Gebot im Pentateuch erschien der Betrachtung als eine Kategorie, die eine Menge besonderer gesetzlicher Bestimmungen unausgesprochen in sich enthielt; man entwickelte diese letzteren mit der scrupulösesten Consequenz eines oft genug ins Spielende gerathenden Scharfsinns; das Gebiet des Erlaubten wurde hierdurch immer mehr auf das Unvermeidliche reducirt, und selbst dieses konnte und sollte durch freiwillige Gelübde und Fasten, wenigstens zeitweise suspendirt werden. Diese herbe Ascetik, wenn sie auch später bei vielen Pharisäern (bei allen gewiß nie) in Hochmuth, äußeres Scheinen und Heuchelei ausartete, eine Corruption, die man auch den spätern Stoikern zum Vorwurf machte, war in ihrer Ausbildung gleichwohl aus dem tiefsten Grund des religiösen Bewußtseins, aus dem ernsten Streben des Individuums, sich selbst für die messianische Zukunft zu erziehen, hervorgegangen, und bildete in ihrer Schroffheit ein nothwendiges Moment des sich vollendenden Judenthums. Und wie sie selbst der Ausdruck einseitiger Fassung der Heiligkeit als wesentlicher Negation der Natur war, so verband sich mit ihr auch eine ihr angemessene Vorstellung vom messianischen Reich. Es mußte dieses um seiner absoluten Heiligkeit willen als ein schlechthin außernatürliches, von der vorhandenen Welt seinem ganzen Wesen nach verschiedenes sein. So bildete sich im Bewußtsein die Unterscheidung zwischen dieser Welt und einer künftigen aus, und die messianische Zukunft wurde in der Vorstellung zur beginnenden Offenbarung der künftigen Welt, deren rein spiritueller Charakter alle sinnliche Naturbestimmtheit, und mit die-

ser das Gesetz der Endlichkeit, also auch den Tod aufhob. Die Verklärung der Natur, welche im Messiasreiche zu erwarten war, wurde als eine mit dem Hereinbrechen des göttlichen Jenseits eintretende Umwandlung dieser Welt gedacht, worin deren natürliches Wesen durch Vergeistigung hinweggezehrt wurde. Eben deswegen mußte auch jene Offenbarung auf die ganze Vergangenheit der natürlichen Welt zurückwirken; die Todten mußten nicht minder an der künftigen Welt Theil haben können, als die zur Zeit ihrer Manifestation noch lebenden; von Neuem zum Dasein erweckt, sollten sie je nach der Frömmigkeit oder Ungöttlichkeit ihres früheren Lebens in das messianische Reich aufgenommen werden, oder davon ausgeschlossen sein, wie ja auch für die dann noch lebenden die Gemeinschaft mit dem Reiche der Erlösten davon abhängen sollte, ob sie den Namen Jehova's anrufen, d. h. dem wahren Gott nach mosaischen Vorschriften dienen würden, oder nicht. Diese Anknüpfung der Vorstellung eines Weltgerichts und der Todtenerweckung an die messianische Idee gab der Pharisäischen Ascetik erst inneren Halt und die rechte Energie; denn nunmehr war das Bewußtsein vorhanden, daß ein streng gesetzliches, alles Naturinteresse unterdrückendes Leben nicht nur der Ankunft des Messias den Weg bahne, sondern auch eine Anwartschaft auf die Theilnahme an den Gütern der künftigen Welt erwerbe, eine Theilnahme, deren Umfang sich ja doch nur nach dem Grade der schon in diesem Leben errungenen Heiligkeit richten könne; so daß also jede im gottesdienstlichen Eifer freiwillig übernommene Entsagung, jede Steigerung der gesetzlichen Strenge ihren genau entsprechenden Entgelt im Jenseits von Gottes Gerechtigkeit erwarten durfte. Dieses Bewußtsein befriedigte denn auch wirklich den innerlich nicht abzuweisenden Anspruch auf Glückseligkeit, und entschädigte für ein genußloses, die Naturforderungen bekämpfendes und so

viel als möglich verleugnendes Leben. Daß aber bei solcher Ansicht das Pharisäerthum, dessen Rigorismus es schon von dem gemeinen Volksleben sonderte, eine noch viel größere und schärfere Trennung von den Heiden, den eigentlichen Repräsentanten der Natürlichkeit, fordern mußte, verstand sich ganz von selbst. Zwar wurde der prophetischen Verkündigung gemäß zugegeben, daß der Messias seine beseligende Macht auch auf die Heiden erstrecken werde, doch unter der hinzugedachten Bedingung, daß sie aufhörten Heiden zu sein, daß sie zum Dienst des wahren Gottes sich bekehrend, und dem mosaischen Gesetz sich unterwerfend, eingepflanzt würden in das Judenthum, an welchem allein Gott Wohlgefallen habe. Daher kam es, daß die Pharisäische Gesinnung zwar einerseits die Kluft zwischen Juden und Heiden vergrößerte, andrerseits aber einen regen Bekehrungseifer entwickelte, dessen Tendenz, die Heiden für die künftige Welt zu gewinnen, gewiß nichts Verwerfliches hatte, wie sehr sie auch der Gefahr, durch Dünkel und Herrschsucht getrübt zu werden, in der Ausführung erlag.

Einen scharfen Gegensatz zu dieser Richtung bildete der Sadducäismus. Er war der Ausdruck des innerhalb des Judenthums sich geltend machenden Naturgefühls, welches durch die messianische Idee selbst eine Berechtigung erlangt hatte. Die verheißene Erlösung wurde hier vor Allem als Befreiung von politischer Knechtschaft und von den natürlichen Uebeln des Lebens gefaßt; glückselig sollte der Mensch nach dem sich vollbringenden göttlichen Rathschluß werden; jene Schranken des Gesetzes, wornach sich Reines und Unreines in der Natur sonderten, sollten fallen, die Unterschiede von Erlaubtem und Verbotenem verschwinden, die ganze Natur sollte für rein erklärt werden. Der wahre Ausdruck der lebendigen Hoffnung auf das messianische Reich — so spricht sich diese Ansicht in ausführ-

licherer Entfaltung aus — die ächte Vorbereitung auf dasselbe in der persönlichen Gesinnung kann nicht darin bestehen, daß der Einzelne wie in den Zeiten der Unmündigkeit des Volkes ein blind gehorchender Knecht der Gebote sei, sondern darin, daß er, wiewohl noch an das Gesetz gebunden, sich in der Vollziehung desselben eine Freisinnigkeit bewahre, die, indem sie ihn der äußerlich noch bestehenden Dienstbarkeit innerlich entnimmt, ihn schon jetzt als der verheißenen beglückenden Zukunft angehörig erweist. Am wenigsten kann es daher dem in den Propheten sich aussprechenden Geiste gemäß sein, wenn die Schranke des Gesetzes durch spitzfindige Ableitung neuer Gebote und Verbote noch enger gezogen, und jene Kluft zwischen dem Göttlichen und Natürlichen, zwischen Juden und Heiden, welche im messianischen Reiche ganz verschwinden soll, noch erweitert wird. Ein tieferes, gebildetes Bewußtsein über das Wesen des Judenthums muß sich von der gewöhnlichen, über eine dumpfe Gesetzlichkeit nicht hinauskommenden Vorstellung nicht durch gesteigerte Herbigkeit, sondern durch größere Milde unterscheiden; hellere, das Wesentliche vom Unwesentlichen sondernde Ansichten, Annäherung an andere Nationen, Befreundung mit deren heiterer Sitte müssen es kenntlich machen. Vor allen Dingen wird darin die Anerkenntniß festgehalten werden, daß die Erde die Heimath des Menschen ist, daß eben ihr Besitz in der messianischen Weisfagung Juden und Heiden verheißen wird, und man um so weniger Anlaß hat, sich dem Irdischen zu entfremden, dem Genusse desselben zu entsagen, als ja das Messiasreich selbst ein irdisches sein wird. Die von einer düstern Lebensansicht aus gebildete Vorstellung einer künftigen Welt, welche in ihrem geisterhaften Charakter der Natur entgegengesetzt wird, und dereinst an deren Stelle treten soll, entbehrt aller Rechtfertigung; die mosaischen Schriften, welche ja das Gottesgesetz voll-

ständig enthalten, verheißen nur den ungetrübten Genuß der natürlichen Lebensgüter, und die Freiheit des Volks als Lohn des Gehorsams, so wie den Verlust jener Güter und Unterjochung als Strafe des Ungehorsams, nirgends aber sprechen sie von einer außernatürlichen, jenseitigen Welt, von einem künftigen Untergang der Natur, und eben so wenig ist in ihnen von einer zu erwartenden Wiederbelebung der Todten und deren Gericht irgendwo die Rede. Finden sich nun auch bei den Propheten einzelne Aussagen, welche dergleichen anzudeuten scheinen, so dürfen sie jedenfalls nur so verstanden werden, daß sie mit dem Pentateuch übereinstimmen, in diesem aber verweist der göttliche Segen den Menschen allein auf die Güter der diesseitigen Welt, und ausdrücklich verheißt darin Gott, keine Sündfluth, keine Naturvernichtung mehr zu verhängen. Pharisäische Gesetzesverschärfung und Selbstpeinigung hat also weder Grund im Gottesgesetz, noch entspricht sie den Verkündigungen der Propheten, am wenigsten aber kann sie den von ihr erwarteten Erfolg haben, in einem Leben nach dem Tode belohnt zu werden, da ein solches Leben selbst eben nicht zu erwarten ist. So bleibt denn dies allein die richtige Gesinnungsnorm, daß der einzelne Mensch zwar den Geboten Gottes, so wie Moses sie überliefert, gehorche, sich aber auch nur diesen unterwerfe, von den durch Gesetzausleger hinzugekommenen näheren Bestimmungen dagegen sich nicht binden lasse, vielmehr von der Hoffnung getragen, daß auch die im mosaischen Gesetz noch bestehenden Schranken in der messianischen Zeit fallen werden, sich ohne Gewissensanstoß den Interessen des natürlichen Daseins, in welchem er wurzelt, hingebe, nicht in trüber Ascetik gegen die Freuden des Lebens sich verschließe, noch von dem Umgange mit den heidnischen Völkern sondre, und überhaupt nicht darnach strebe, die Heiligkeit Gottes, welche freilich alle Natürlichkeit ausschließt, aber

eben deswegen dem Menschen nicht beschieden ist, in seinem Leben nachzuahmen. Das jüdische Volk ist schon dadurch unmittelbar ein geheiligtes, daß es zur Anbetung des wahren Gottes, der Himmel und Erde gemacht hat, berufen ist, und nicht von den Banden des Götzendienstes umstrickt wird; darin allein besteht seine Heiligkeit, und an ihr sollen nach der Verkündigung der Propheten dereinst auch die Heiden Theil haben.

Der vorige Abschnitt gab Gelegenheit, darauf aufmerksam zu machen, wie im Stoicismus sich der Geist des Judenthums am heidnischen Standpunkt reflectire; in ähnlicher Weise muß jetzt in Bezug auf den Sadducäismus bemerkt werden, daß derselbe in der That den Reflex der heidnischen Idee am jüdischen Standpunkt darstelle, während der Pharisäismus den exclusiven Charakter des Judenthums streng aufrecht erhält, ganz so wie im Epikurismus sich der Standpunkt des Heidenthums in aller Reinheit bewahrt. Man sehe in dieser Bemerkung kein müßiges Spiel mit historischen Aehnlichkeiten; sie bezweckt, darauf aufmerksam zu machen, wie die beiden großen, im Judenthum und Heidenthum sich ausdrückenden Entwicklungen des weltgeschichtlichen Gegensatzes, nachdem sie lange selbständig und wie parallel neben einander hergegangen, zuletzt dennoch und zwar kraft ihrer eigenen Entfaltung in einerlei Resultat coincidirten. Man muß es ja wohl als eine höchst bedeutsame Erscheinung ansehen, daß die beiden Mächte des geschichtlichen Lebens, die Naturidee und Gottesidee, nachdem sie ihre im Menschengeiste unmittelbar geforderte Beziehung auf einander zunächst nur in der Doppelgestalt zweier Geister, deren einer die Gleichsetzung von Natur und Gott, der andere die Entgegensetzung beider zu seinem Wesen hatte, darstellen konnten, und so ihre Wechselbestimmung selbst in der Form des Gegensatzes zweier coordinirter Seiten ausdrücken mußten, im Verlaufe des

fortschreitenden historischen Entwicklungsprocesses diese Form des Gegensatzes aufhoben, indem jede der beiden Seiten die andere in sich aufnahm und als ihr eigenes Element anerkannte. Freilich war hiermit der Gegensatz selbst keineswegs versöhnt, er trat vielmehr um so schärfer hervor, als er sich nicht mehr auf zwei von einander innerlich geschiedene selbständige Träger vertheilte; aber eben hierin lag ein wesentlicher historischer Fortschritt; die früher getrennten Geister mußten sich als einiger, jedoch in sich selbst noch differenter Geist erweisen, der seine Versöhnung mit sich thatkräftig bewirkte oder doch jedenfalls forderte. Die Völkersubstanzen konnten daher nicht mehr die fortschreitende Lösung der geschichtlichen Aufgabe in sich ausdrücken; das Subject, die unmittelbare Darstellung der Geisteseinheit, war mündig geworden, es überkam den Widerstreit aus der vollbrachten Völkerentwicklung, mußte ihn ertragen und in sich vermitteln. So nothwendig daher auch der Gegensatz von Juden- und Heidenthum war, so lange die Völker die geschichtliche Bewegung fortleiteten, so nothwendig mußte derselbe als ein bedeutungsloser erlöschen, je intensiver das Subject der Träger der Geschichte wurde. Ein solches Erlöschen zeigen denn auch in der That die letzten Zeiten der alten Geschichte immer mehr in sich auf. Wie im Heidenthum Stoicismus und Epikurismus einander bestritten, ohne sich überwinden zu können, so hatten im Judenthume Pharisäismus und Sadducäismus ganz die nämliche Stellung zu einander; wie dort, so mußte auch hier das einzelne Subject sich für die eine oder die andere Richtung frei entscheiden, aber eben darum auch beide in sein Bewußtsein aufnehmen, ohne sie zu versöhnen. Wie dort die Einzelnen des tiefen innern Zwiespalts, in welchen sie, ob Stoisch ob Epikurisch gesinnt, geriethen, inne werdend, aus beiden Charakterformen heraustraten, und jene im alexandrini-

schen Platonismus sich ausprägende Stellung zur Idee annahmen, die ihrem tiefsten Wesen nach Sehnsucht nach der absoluten, alle Differenz in sich versenkenden Einheit war, so zeigte sich auch im Judenthum das gleiche Phänomen.

Der von Pharisäischer und Sadducäischer Einseitigkeit sich gleichsehr losmachende Essenismus war in der That der Ausdruck der nämlichen rein sehnsüchtigen Beziehung des subjectiven zum absoluten Geist, welche auch die alexandrinischen Philosophen innerlich bestimmte. Strenge Zurückgezogenheit von den Interessen der Welt, beschauliche Versenkung in sich selbst, stilles, nicht bloß nach Außen hin thatloses, sondern auch innerlich passives Erharren der sich unmittelbar offenbarenden versöhnenden Gottesthat, war die Weise, in welcher der Essener jenes Streben von sich selbst zu lassen und die Subjectivität an das Göttliche aufzugeben, geltend machte, welches der Neuplatoniker die innere Vereinfachung der Seele nannte. Daß hierbei dieser auf die Philosophie, jener auf die Prophetie zurückging, bezeichnete bloß den Zusammenhang beider mit ihren verschiedenen geschichtlichen Voraussetzungen, und die Methode, nach welcher sie ihr Ziel verfolgten; dieses Ziel selbst war nichtsdestoweniger bei beiden dasselbe, nämlich das Einssein des Menschen mit Gott, als worin allein die Idee des wahren Menschen zur Wirklichkeit gelangen kann. Die Verwirklichung dieser Idee konnte freilich dem Essener nur von Gott, und namentlich von dessen Sendung des Messias, in welchem die Wirklichkeit des wahren oder des Gottesmenschen gesetzt sein sollte, ausgehen, sie mußte ihm somit eine unmittelbare, und zwar neue Offenbarung Gottes sein, während der Platoniker den absoluten Gott dem Menschen schon ursprünglich auf verborgene Weise einwohnend voraussetzte, und ihn sich nur vermöge einer vollständig durchgeführten absoluten Abstraktion von allen end-

lichen Bestimmungen zu enthüllen brauchte, um unmittelbar Eins mit ihm zu werden. Indeß auch der Essener traute seiner innern Entleerung von allen Beziehungen zur Welt, der Concentrirung aller seiner Gedanken und Gefühle auf Gott, seinem sehnsüchtigen Gebet die Kraft zu, die erlösende Gottesthat herbeizuführen, oder doch wenigstens ihren Eintritt zu beschleunigen, eben so wie auch andrerseits der Platonismus bald die bloße innere Vereinfachung zu dem angestrebten Zwecke nicht ausreichend fand, und ein hierbei von der Gottheit selbst ausgehendes Moment zur Ergänzung forderte, welches dann durch eine mystische Askesis herbei genöthiget werden sollte.

Aus dieser inneren Einheit der Geistesrichtung in den spätesten Formen des Juden- und Heidenthums erklärt sich das unter den Juden so vielfach und so energisch hervortretende Interesse für die griechische Philosophie, mit welchem sich nicht ein Aufgeben des jüdischen Standpunktes, sondern vielmehr die Tendenz verband, die reife Frucht freier hellenischer Gedankenentwicklung, wie sie in Platon und Aristoteles sich darbot, in den Mosaismus aufzunehmen, und diesem hiermit eine innere, wenn auch nicht in der Form des Raisonnements, doch in der Gestalt von allegorischen Begebenheiten und Aussprüchen sich darstellende Philosophie zu vindiciren. Deutliche Spuren dieser Richtung treten uns in einigen alttestamentlichen Apokryphen entgegen, vollständige Belege dafür haben wir an Philo und Josephus, welche beide an dem viel älteren Aristobul schon einen sehr bedeutsamen Vorgänger hatten. Als entsprechendes Gegenbild zu dieser Tendenz zeigt denn auch das letzte Stadium des heidnischen Geistteslebens manche Erscheinung auf, in welchen mit der klaren, dialektisch durchgebildeten Intelligenz des Zeitalters sich ein Streben, über das Reich des Natürlichen in absoluter Willensenergie hinauszugreifen, verknüpft, das uns

plötzlich in jüdische Weltanschauung versetzt. Eine Figur z. B., wie die des Apollonius von Tyana, welche weit mehr der altjüdischen als der Augusteischen Zeit angehört, konnte, wäre sie auch ganz Sage, selbst als Fiction nur in einer geschichlichen Periode hervortreten, in welcher die heidnische Weltanschauung ihren reinen Charakter bereits verloren und jüdische Elemente in sich aufgenommen hatte. Aber Apollonius ist nicht ganz Sage; Philostrats Berichte von seinem Leben enthalten unter der Masse des Abenteuerlichen einen historischen Kern, und dieser zeigt uns einen Mann, der in der stoischen Gesinnungsweise erstarkt, ernstlich gewillt war, das bisher bloß angestrebte Ideal des Weisen an sich als verwirklichet darzustellen, und in welt ausgedehnter praktischer Wirksamkeit der Welt zu manifestiren; doch eben hiermit trat nur der in der Stoischen Lehre schon ursprünglich enthaltene Judäismus nur in um so schärferer Ausprägung nach Außen. Nicht minder significant als diese merkwürdige Erscheinung ist auch das den alexandrinischen Philosophen eigenthümliche Interesse, die geheimnißvolle Gestalt des Pythagoras für die Erinnerung aus dem Grabe heraufzubeschwören; wie viel wissen sie nicht von dem uralten Weisen zu erzählen, von welchem Platon und Aristoteles so gar nichts Bestimmtes mehr wissen, in welchen unhellenischen Nimbus hüllen sie ihn nicht, so daß zuletzt ein aus griechischen und jüdischen Elementen wunderlich zusammengesetztes Bild vor uns steht, in welchem der priesterliche Philosoph und der wunderthätige Prophet vereiniget sind. Phänomene dieser Art, die das bewegende Interesse der letzten Periode vorchristlicher Geschichte unmittelbar aussprechen, zeigen recht anschaulich, wie die von Anbeginn des historischen Entwicklungslebens geschiedenen leitenden Geister desselben, welche in dem gereiften Nationalleben der Juden und Griechen ihren vollständigen Ausdruck erreicht hat-

ten, nunmehr von der Einheit des subjectiven Geistes gleichsehr umfaßt wurden, und in dessen Selbstbewußtsein als Momente, die ihre Durchdringung suchten, auftreten mußten. Jene im äußeren und objectiven Verlaufe der Geschichte erfolgende große und entscheidende Katastrophe, wornach Griechen und Juden ihrer Volksselbständigkeit verlustig, in die römische Subjectivität hineingezogen wurden, und darin nur noch als bestimmende Fermente fortwirken konnten, war daher bloß das Organ, mittelst welches sich jenes tiefere Resultat der geschichtlichen Arbeit vollbringen sollte und wirklich vollbrachte. Griechenthum und Judenthum durften nur so lange, als die ihnen immanenten Ideen noch einen Gestaltungsproceß zu durchlaufen hatten, ein ausschließendes Insichsein behaupten; nach Vollendung dieses Processes mußten sie ihr sprödes Fürsichbestehen aufgeben, und die ideellen Mächte des zur Universalität entwickelten subjectiven Bewußtseins werden; der jüdische Particularismus den Heiden gegenüber mußte eben so wie der hellenische Gegensatz zu den Barbaren sich als nichtig erweisen. Eine einige, weltbürgerliche, alle Besonderheit von Volksthum und Staatsthum durchbrechende Bildung konnte es nur geben, sie war die eigentliche, durchsichtige Substanz der Geschichte, in welcher allein die Individuen wahrhaft lebten; den ganzen Inhalt dieser Bildung aber machten die beiden sich in einander reflectirenden Standpunkte des Juden- und Griechenthums aus, und von welchem dieser Standpunkte her auch der Einzelne seine Bildung empfing, er mußte den andern entweder als wesentliche Ergänzung, oder wenigstens als unüberwindliche, und eben deshalb zu versöhnende Macht anerkennen.

Darum ist auch das in den letzten Jahrhunderten der alten Geschichte in wachsendem Maaße sich entfaltende sporadische Leben der Griechen und Juden ein wahrhaft welthistorisches,

und jedenfalls viel wichtigeres Moment, als die Versuche derselben, sich volks- und staatsthümlich zu consolidiren. Die Maccabäerkämpfe sind wohl ein schönes Denkmal aufflammender Volksbegeisterung, sie sind erhebend, weil sie zunächst gar nicht der politischen Unabhängigkeit, sondern der Vertheidigung des Heiligthums galten, und Priester in Kriegshelden umschufen; wie wenig sie jedoch ein nachhaltiges Resultat haben konnten, zeigt sich unmittelbar darin, daß das Volk mit seiner wiedererrungenen Selbständigkeit gar nichts anzufangen wußte. Eine ähnliche Erscheinung war bei den Griechen der Achäische Bund: schön und erhebend um des darin angestrebten Zweckes und der darauf verwandten Thatkraft willen, war er gleichwohl nicht minder als jene jüdischen Kriege der nothwendig erfolglose Versuch eines Volkes, sich aus Reflexion und Rückerinnerung eine politische Existenz zu gestalten, zu deren Erzeugnng ihm jener unmittelbar organisirende, plastische Geist, welcher allein ein lebendiges Staatsthum aus sich hervorzutreiben vermag, schon längst nicht mehr einwohnte. Versuche dieser Art, welche für die politische Geschichtschreibung den Charakter gediegen sich ausbreitender historischer Substanz haben, schrumpfen auf universalgeschichtlichem Standpunkte zu dem, was sie wirklich sind, nämlich zum Ausdruck vergeblicher Renitenz des Besonderen gegen den Strom der allgemeinen geschichtlichen Weltbewegung — also zum bedeutungslos verschwindenden Punkt zusammen. Solchem universellen Standpunkt erscheint darum auch die lange Agonie eines dem Tode verfallenen Staates, etwa Karthago's, bei Weitem so wichtig nicht, als z. B. das ganz vereinzelte und, obenhin betrachtet, unscheinbare Factum der schon unter den ersten Ptolemäern beginnenden Uebertragung der alttestamentlichen Schriften ins Griechische. Diese Arbeit sprach den großen, für die Zukunft der Geschichte so entscheidenden Zug

der Geister des Juden- und Heidenthums zu einander zuerst in objectiver That aus; und wie folgenreich war sie nicht? Von ihr aus empfing der helleniſtiſche Dialekt ſeine umfaſſende Ausbildung und die Fähigkeit, eine eigenthümliche Schriftſprache zu werden, in welcher griechiſche und hebräiſche Ausdrucksweiſe auf eine Art in einander verſchmolzen, die auf das tiefe Streben nach innerer Vereinigung griechiſcher und jüdiſcher Intelligenz zurückdeutet, und allein dadurch möglich wurde. Bedienten ſich dieſes Idioms zunächſt auch nur helleniſch gebildete Juden, ſo übte daſſelbe doch auch auf die Darſtellung der alexandriniſchen Philoſophie einen unverkennbaren Einfluß aus, und ſeiner Vermittlung iſt es zuzuſchreiben, wenn ſelbſt ſpätere griechiſche Dichter ein Element althebräiſcher Anſchauung in ſich aufnahmen. Es iſt zwar zu weit gegangen, wenn man — wie noch neuerlich geſchehen iſt*) — behauptet, Theokrit habe bei einzelnen Stellen ſeiner Idyllen, vornehmlich im Epithalamios der Helena, das Salomoniſche Hohe Lied ganz beſtimmt vor Augen gehabt, doch iſt ſeine Kenntniß dieſes alten Gedichts und ein gewiſſer ſich zuweilen bemerklich machender Einfluß deſſelben auf ſeine poetiſche Anſchauung und Sprache nicht wohl wegzuleugnen, und wird auch aus ſeinem Leben in Alexandria erklärlich.

Wenn wir jetzt den geſchichtlichen Entwicklungsgang, den wir in allem Vorſtehenden uns nach ſeinen beſonderen Momenten zu vergegenwärtigen geſucht, mit einem Blick überſchauen, ſo können wir die einfachen, aber ſcharf und beſtimmt ſich bezeichnenden Grundzüge deſſelben folgendermaßen ausſprechen. Der ſeiner Idee nach einige Geiſt der Geſchichte mußte ſich

*) Dehaut: La vie et la doctrine d'Ammonius-Saccas, p. 173

selbst in jenen großen Gegensatz, der in Juden- und Heidenthum seinen concreten Ausdruck hat, einführen, eine Einführung, mit welcher der Tag der Geschichte, aus dem Dunkel einer vorgeschichtlichen Urzeit aufsteigend, überall erst anbrach. Kraft dieses Gegensatzes wirkte er in zwei coordinirten, und zunächst von einander unabhängigen Entwicklungsreihen zugleich, und zwar manifestirte er sich in beiden gleicherweise zuerst als unmittelbar gestaltende Macht, welche die Subjecte ihrer selbstischen Vereinzelung entriß und unaufhaltsam zur Darstellung einer universellen Ichheit trieb, einer Ichheit, die wesentlich das werdende Selbstbewußtsein des Geistes selbst in sich darstellte, ihren erscheinenden Leib aber an den Völkern hatte. Der Erzeugungsproceß der Volksgestalt füllte darum die erste Periode des arbeitenden Geschichtsgeistes. Mußte auch dieser Proceß im Heidenthum um der Naturstufen willen, die er in sich aufzunehmen hatte, seine Entwicklungsmomente in einer Reihe besonderer Völker auseinanderlegen, so war doch nur ein Volk, das griechische, sein vollendeter Ausdruck, dessen Werden sich bloß in den älteren Nationen bezeichnete. Und wenn andrerseits im Judenthum kein Anlaß dazu vorhanden war, die verschiedenen Gestaltungsmomente an particulären Völkern darzustellen, so mußten eben deswegen die Israeliten selbst eine sich durch Jahrhunderte ziehende Entwicklung durchlaufen, bevor sie den wahrhaften Volkscharakter erreichten, ein Moment, welches, wie bereits früher bemerkt worden, erst im Samuelischen Zeitalter eintrat. Das griechische und das jüdische Volk waren das in gedoppeltem, ja entgegengesetztem Charakter sich aussprechende gediegene Resultat der ersten Geschichtsperiode. In ihr hatte der allgemeine Geist sich eine selbstbewußte Gestalt gegeben, und wenn auch nur die Totalität des Volkes sein Selbstbewußtsein ausdrückte, wenn er in Bezug auf die Individuen

sich immer noch als bestimmende Macht verhielt, so war diese doch kein bewußtlos drängender Trieb mehr, sondern für die Individuen da, stand ihnen als Religion, allgemeine Sitte, Staat objectiv gegenüber, und wurde in dieser Gegenständlichkeit von ihnen unmittelbar als absolute Macht anerkannt — kurz, der allgemeine Geist war jetzt in das Bewußtsein der Subjecte eingetreten, und diese wurden eben hiermit die bewußten Media der sich fortleitenden Geistesbewegung. Die zweite Periode des geschichtlichen Entwicklungsprocesses war vorhanden.

Es hatte dieser Proceß jetzt zwei Factoren; denn die Subjecte waren nicht mehr, wie früher, bloß das Element, in welchem der Geschichtsgeist als formirendes Princip wirkte, sondern hatten sich vermöge des ihnen nunmehr einwohnenden Bewußtseins der Idee zu lebendigen Organen der Geschichte erhoben, in denen der allgemeine Geist nur in sofern sich bestimmend erwies, als er zugleich durch sie, d. h. durch die spontane Thätigkeit Einzelner, wirkte, so daß alle Ergebnisse der fortgehenden Entwicklung sich jetzt gleichsehr als Produkte der allgemeinen geschichtlichen Bewegung, und als die schöpferische Selbstthat des subjektiven Geistes darstellen mußten. Der einzelne Mensch gewann hiermit in seiner Selbsterfassung einen doppelten Charakter; er vollbrachte einerseits sein Werk in reiner Selbstbestimmung, aus freiem Interesse für irgend eine Richtung, die er sich gegeben, wußte dabei in seiner ganzen Thätigkeit sich selbst als bestimmende Macht, und eben deswegen auch die That als die seinige. Zugleich aber sprach er andrerseits eben diese That auch als die allgemeine aus, sah in seinem Hervorbringen derselben den Effect einer besonderen geistigen Begabung, die Wirkung des Genius, der Begeisterung, kurz die Eingebung eines in ihm sich unmittelbar offenbarend erweisenden

versellen Geistes, welchen er als unendlichen und absoluten von seiner Subjectivität unterschied, und doch als das immanente Princip seines eignen Geisteslebens von diesem nicht trennte, sondern als die wesentliche Wahrheit desselben anerkannte. Diese tiefe Wechselbestimmung zwischen dem allgemeinen und dem subjectiven Geist, in welcher das Subject erst zu wahrer Persönlichkeit gelangte, und eben damit das Persönlichwerden des Geschichtsgeistes selbst in sich darstellte, war nun der Inhalt der zweiten weltgeschichtlichen Periode. Das Product derselben mußte ein objectives sein; denn die Individuen selbst mußten es als die Manifestation des allgemeinen Geistes in ihnen zu strenger Gegenständlichkeit aus sich herausarbeiten; zugleich durfte es aber dem subjectiven Geist nicht als ein Fremdes gegenüberstehen, denn dieser mußte darin sich selbst seinem wahren Wesen nach finden und affirmiren. Ein solches Product, in beiden geschichtlichen Entwicklungsreihen, also im griechischen und im jüdischen Volke gleichsehr sich vollbringend, wiewohl dem entgegengesetzten Charakter dieser Völker gemäß in gedoppelter Gestalt erscheinend, war die Philosophie und die Prophetie, oder bestimmter das in Platons Speculation und im vollständig ausgebildeten Messianismus seine vollendete Darstellung erreichende Bewußtseln des Geschichtsgeistes von seiner Idee, als der im einzelnen Menschen zu concreter Wirklichkeit gelangenden Einheit des absoluten und des subjectiven Geistes.

Einerlei Inhalt wie einerlei Resultat zeigte also auch das zweite Entwickelungsstadium der Geschichte in beiden Gestaltungsreihen. Das wesentliche, in beiden identische Product, die begriffene Idee erschien zwar in gedoppelter Fassung; im Griechenthum als unendliche Voraussetzung aller Wirklichkeit, im Judenthum als absolute Vollendung derselben; aber diese zwei Auffassungen bildeten keinen Gegensatz mehr, sondern waren die

beiden einander gegenseitig ergänzenden und affirmirenden Seiten des Begriffes selbst. So war denn die bisherige Differenz beider Geschichtsreihen in dem Resultat der zweiten Periode innerlich und objectiv schon erloschen; in der nunmehr beginnenden dritten mußte er sich auch äußerlich und subjectiv als erloschen erweisen. Die schöpferische Thätigkeit des Geschichtsgeistes, welche während der ersten Periode in den Subjecten, während der zweiten mittelst derselben wirksam gewesen, hatte ihr objectives Werk vollbracht; die Zeit der Production war vorüber, und die subjective Assimilation des Productes trat an ihre Stelle. Allgemeine, weltumfassende Bildung des Individuums, in welcher sich dieses als den Mittelpunkt des Universums anerkannte, war das nächste Resultat solcher Assimilation; an dieses knüpfte sich aber auch die tiefere Tendenz des Subjectes, sich in seinem einzelnen Dasein als jenen Mittelpunkt zu bewähren, oder mit andern Worten, die in ihm noch fortbestehende Differenz zwischen seinem singulären Selbstbewußtsein, worin es sich als endlich festhielt, und seinem universellen Bewußtsein, darin es sich als unendlich, als Weltgeist entgegentrat, aufzuheben. Der einzelne Mensch wollte sich durch Selbsterziehung zum Ausdruck jener Einheit des absoluten und des subjectiven Geistes, welche der wahre, aber noch immer nicht zur Wirklichkeit gelangte Mensch war, erheben. Diese Einheit hatte die Philosophie im Ideal des Weisen, als dem Ausdruck vollkommenster Harmonie der menschlichen Seele mit der allgemeinen Weltvernunft — die Prophetie im Messias, als der Darstellung absoluten Durchdrungenseins der menschlichen Natur vom Gottesgeist aufgefaßt und ausgesprochen; nach Verwirklichung jenes Ideals strebte die heidnische Bildung, der jüdischen galt es, die messianische Zeit durch Umgestaltung des ganzen subjectiven Lebens vorzubereiten und eben hierdurch immer näher herbeizuführen.

Stoische und Epikurische Gesinnungsweise in der einen — Pharisäismus und Sadducäismus in der andern Geschichtsreihe waren zunächst der Ausdruck dieses subjectiven Bestrebens; in ihnen hatten die früher geschiedenen Geister des Heiden- und Judenthums einander gegenseitig aufgenommen, der sonst an beide vertheilt gewesene weltgeschichtliche Gegensatz war eben hiermit in die Einheit des Subjects selbst eingedrungen, und dieses wußte sich nunmehr als den thatsächlich bestehenden Widerspruch zwischen dem Endlichen und Unendlichen, zwischen sich gegebener natürlicher Bestimmtheit und wesentlich frei sich bestimmender Absolutheit. Aber nicht im Bestehen dieses Widerspruchs hatte es seine Wahrheit, sondern in der Versöhntheit desselben; wie daher Stoicismus und Epikurismus einerseits, Pharisäismus und Sadducäismus andrerseits eben nur das Vorhandensein des Widerspruches aussagten, ging der subjective Geist über alle diese Charakterweisen hinaus, und zur Forderung ihrer Versöhnung fort. Weil er jedoch eben hierin seine Endlichkeit anerkannte, mußte er die Vollziehung seiner Forderung von einer außer der Macht der Subjectivität liegenden, und deren Schranken durchbrechenden absoluten That abhängig wissen. Die Forderung selbst wurde hiermit zur Sehnsucht nach solcher absoluten That, und in diese Sehnsucht, das gemeinsame Princip des Essenismus und des alexandrinischen Platonismus, gingen Juden- und Heidenthum zusammen, in ihr endeten beide.

Aber die Forderung, daß der Widerspruch zwischen dem endlichen und dem absoluten Geist im Subjecte versöhnt werde, war ja von Anfang an das immanente Motiv alles geschichtlichen Lebens gewesen; schon in der Gestaltung der Volksgeister, und dann tiefer noch in jener Wechselbestimmung des Subjectiven und Allgemeinen, deren Produkt das philosophische und

prophetiſche Weltbewußtſein war, hatte ſich mit ſtets wachſender Energie ihre werdende Vollziehung ausgeſprochen. Als daher in der dritten Geſchichtsperiode das mit der Gewalt der Ueberzeugung die Individuen beherrſchende Bewußtſein ſich geltend machte, daß der abſolute Geiſt in der Subjectivität zu concreter, erſcheinender Wirklichkeit gelangen müſſe, wenn der Menſch eine ſeiner Idee entſprechende Exiſtenz erreichen ſolle, da war das Poſtulat der Weltgeſchichte ſelbſt zur Forderung des ſubjectiven Geiſtes geworden, und eben hiermit die Zeit ſeiner adäquaten Vollziehung herbeigekommen. Vollziehen aber mußte es ſich ſo gewiß, als alle frühere Entwicklung des Geſchlechts eine zweckvolle geweſen war, ja keinen andern weſentlichen Zweck gehabt hatte, als eben dieſe Vollziehung ſelbſt. Der die Geſchichte erfüllende und bewegende abſolute Geiſt hatte in langer Arbeit die Subjectivität dazu erzogen und herangebildet, ſeine Einheit mit ihr vollbringen zu können, ja um es noch ſchärfer auszudrücken, er hatte in einem tiefen, durch Jahrtauſende unaufhaltſam fortſchreitenden Entwicklungsproceß ſich ſelbſt ſeiner bloß objectiven, unperſönlichen Exiſtenz, darin er ein Bewußtſein ohne Selbſtbewußtſein war, immer mehr entnommen, und ſeinem Ziele, der Ichheit entgegengeführt. Jene das letzte geſchichtliche Entwicklungsſtadium charakteriſirende Sehnſucht der Individuen, nicht ſich, ſondern das Abſolute in ſich zu tragen und an ſich zu manifeſtiren, drückte bloß die vorhandene Reife des Geſchlechts aus, die Ichheit des abſoluten Geiſtes auszugebären, und eben hierin die verwirklichte Idee des Menſchen, die im Subjecte vollzogene Verſöhnung des Endlichen und Abſoluten, des Natürlichen und Freien, der Creatur und Gottts zu offenbaren. Und wie die Reifezeit da war, ſo vollbrachte ſich auch die große Geburt der Geſchichte, und zwar, wie ſie allein konnte,

in absoluter That: der verwirklichte wahre Mensch, d. i. der Gottmensch — Christus ward geboren.

Man kann in der höheren Erfassung der Geschichte von der Idee ausgehen, und aus ihr die Erscheinung zu begreifen suchen; man kann aber auch umgekehrt von der Erscheinung zur Idee fortschreiten und sich diese aus dem Entwicklungsgange jener erschließen. Die erstere Methode ist rein speculativ, die letztere kann man die phänomenologische nennen; beide, wie different auch in dem Gange ihrer Durchführung, müssen gleichwohl in dem Gipfelpunkt der geschichtlichen Entwicklung nothwendig zusammentreffen. Da nämlich, wo das Phänomen zum adäquaten Ausdruck der Idee, zum durchsichtigen Leib derselben geworden ist, oder mit andern Worten, wo die Idee aus ihrer mehr oder weniger verhüllten Innerlichkeit in das sie völlig offenbarende Phänomen eingetreten ist, da ist auch für die Betrachtung gleichsehr die Erscheinung aus der Idee begriffen, und die Idee in der Erscheinung erschlossen.

Die in diesen Blättern gegebene Darstellung des Geschichtsganges mußte sich um ihres besondern Zweckes willen phänomenologisch halten; sie ging vom Menschen aus, und stellte ihn in seiner unmittelbaren Erscheinung seinem Wesen gegenüber. Aus dem Urfactum, daß die Erscheinung dem Wesen nicht entsprach, wurde unmittelbar die Nothwendigkeit einer geschichtlichen Entwicklung abgeleitet, und so erschien der Mensch, und eben nur er, als der immanente Inhalt aller Geschichte, als ihr wesentliches Subject sowohl, wie als ihr alleiniges Ziel. Sie konnte nichts als die Arbeit enthalten, in welcher der Mensch seine Erscheinung zum Ausdruck seines wahren Wesens machte; die Verwirklichung des wahren Menschen mußte der Zweck dieser Ar-

beit, und eben darum die Idee der Geschichte selbst sein. Bestimmter wurde die Aufgabe des Menschen dahin bezeichnet, daß er, der in seiner unmittelbaren Erscheinung einfaches Subject ist, und doch in solcher Einheit den Gegensatz unfreier Naturbestimmtheit und freier Selbstbestimmung beschließt, diesen inneren Zwiespalt in sich versöhnen, und zwar zuförderst den Gegensatz von Natur und Freiheit in seinem objectiven Bewußtsein tilgen, sodann aber ihre Einheit in seinem Selbstbewußtsein als concret darin vorhanden aufzeigen müsse. Darum wurde auch der wahre Mensch oder der Mensch der Idee als der in der Einheit des Subjectes zu identischem Sichwissen gelangende natürliche (endliche) und freie (göttliche) Geist bezeichnet. Indem nun von dieser Auffassung des menschlichen Wesens aus die geschichtliche Bewegung selbst betrachtet wurde, zeigte es sich, daß die Idee des Menschen nicht etwa bloß das abstrakte Ziel, das erscheinende Subject aber der reelle Factor der Geschichte, sondern vielmehr umgekehrt jene Idee die concrete Potenz der Entwicklung war; daß die geschichtliche Selbstthat wesentlich gar nicht vom Subjecte, sondern von der demselben immanenten Idee ausging, welche als universelle Geistesmacht die Individuen trieb, sich selbst in ihnen zu objectivem Bewußtsein gestaltete, als solches dann immer tiefer und inniger die Subjectivität durchdrang, und zuletzt zur absoluten Einheit mit ihr gelangte, eine Einheit die in der concreten Persönlichkeit Christi manifest wurde. So gefaßt ist nun Christus nicht etwa bloß ein wahrer Mensch, sondern im eminenten Sinne der wahre Mensch, nämlich die völlig verwirklichte Idee des Menschen; aber eben deswegen ist auch in ihm der absolute Inhalt der Idee erschlossen, und die phänomenologische Entwicklung der Geschichte fällt in der Erfassung Christi nicht allein mit der speculativen zusammen, sondern wird darin nothwendig selbst specu-

lativ. So muß es denn auch der gegenwärtigen Darstellung gestattet sein, zur Ergänzung des hier von Christo gesagten einiges Allgemeine vom rein speculativen Gesichtspunkte aus zu bemerken.

Bekanntlich ist es die Position des außerweltlichen Gottes, welche den philosophischen Streitpunkt der Gegenwart bildet. Mit Unrecht indeß und zu voreilig hat man diesen Streit einen durchgreifenden Einfluß auf die Erfassung der christlichen Idee gewinnen lassen; denn Christus gehört jedenfalls der Welt an, und da kein philosophischer Standpunkt durch das Setzen Gottes als extramundanen seine Innerweltlichkeit aufhebt, da diese letztere nicht minder als vom Pantheismus auch von jedem sich selbst verstehenden Theismus anerkannt werden muß, so kann man mit vorläufiger Beiseitesetzung jenes Principienstreites die Idee des der Welt immanenten Gottes zur Grundlage für die Verständniß des Christlichen machen; dann aber ergiebt sich folgendes.

Gott ist innerweltlich: aber die Welt ist doppelgestaltig, sie ist Natur und Geschichte, also ist auch Gott sowohl innernatürlich, als innergeschichtlich, und inwiefern Natur und Geschichte außer einander fallende und sich different zu einander verhaltende Weltgestalten sind, muß Gott gleichfalls als in solcher Differenz seiend gedacht werden. Er ist insofern in seiner Dießseitigkeit sich selbst jenseitig, nämlich gleichsehr außernatürlich und innernatürlich, und eben so außer- und innergeschichtlich. Eine solche Verdoppelung widerspricht jedoch der in der Idee Gottes liegenden Einheit unmittelbar; jene Differenz zwischen Natur und Geschichte, obschon in der Welt vorhanden, kann daher nur ein verschwindendes Moment in ihr sein. Nun ist aber der Mensch dasjenige Weltwesen, welches als erreichter Naturzweck und als Träger des geschichtlichen Lebens beiden

Weltgestalten gleich sehr angehört, und in dessen einfacher Einheit, d. i. Ichheit, die Duplicität dieser Gestalten wesentlich eine negirte ist. Zugleich ist aber eben diese Ichheit, inwiefern sich in ihr der Mensch allein auf sich selbst bezieht, das Moment, worin er sich von beiden Weltsphären sondert, und eben hierin deren Trennung selbst setzt. So ist es denn der Mensch, welcher als Ich die Scheidung des Natürlichen und Geschichtlichen hervorbringt, und zugleich in seiner wesentlichen Einheit aufhebt; er selbst ist der Ausdruck jener verschwindenden Differenz, in welcher der der Natur und der Geschichte immanente Gott gedacht werden muß. Indem der Mensch in seiner Ichheit die Trennung dieser beiden Welten setzt, tritt er in Widerspruch mit der Gottesidee; seine Selbstaffirmation als einzelnen Subjects ist ein Heraustreten aus der göttlichen Einheit, ein Dirimiren derselben in Zweiheit, und insofern ein Ungöttliches. Andrerseits ist eben diese Ichheit, weil in ihr beide Welten coincidiren, wesentlich oder ihrer Idee nach die Aufhebung jener Diremtion; sie selbst ist das Medium, in welchem der innerweltliche Gott die ihm wesentliche Einheit aus seiner Verdopplung wiederherstellt, eine Herstellung, in welcher dann der Mensch auch seinem ungöttlichen Sein entnommen wird, und in die göttliche Einheit, aus welcher er herausgetreten war, wieder zurückkehrt.

Wenn man den Inhalt der Welt als die Explication des ihr immanenten Gottes faßt, und unter Welt nur nicht einseitig bloß das natürliche Universum, sondern eben so sehr den freien intelligibeln Inhalt der Geschichte versteht, so muß man Natur und Geschichte zusammen als sich vollständig vollbringende Gottesentwicklung betrachten. Gott entwickelt sich in der Natur vom Sein zum Bewußtsein und erreicht diese Gestalt im Menschen. Der Mensch selbst wird dann das Substrat der

Geschichte, welche die Entwicklung Gottes vom Bewußtsein zum Selbstbewußtsein enthält, die sich gleichfalls im Menschen vollendet. Alle Entwicklung muß sich aber in einem negativen Element vollbringen, das sie überwindet, in solcher Bewältigung aber nicht vernichtet, sondern immer mehr und völliger zum Ausdruck ihres positiven Inhalts umwandelt. Auch dem der Welt immanenten Gott müssen wir eben deshalb nothwendig eine Entwicklung zuerkennen, weil mit seiner Immanenz, wenn dieses Wort überall einen Sinn haben soll, unmittelbar gar nichts weiter gesetzt ist, als daß Gott in einem Andern, also nicht in sich, also im Negativen seiner sei. Das negative Element ist nun in der Natur die Materialität, in der Geschichte die Subjectivität. Der Mensch, welcher als Subject das vollständige Ueberwundensein der Materie und eben hiermit das Ende aller Naturentwicklung an sich manifestirt, ist, inwiefern er in seiner Ichheit nur sein eignes, endliches Wesen umfaßt und bejaht, unmittelbar zugleich eine Negation Gottes, eine Negation, welche nicht Materie, sondern Bewußtsein ist, und die, eben deswegen, indem auch sie überwunden werden muß, eine Entwicklung hervorruft, welche nicht Natur, sondern Geschichte ist. So ist die Subjectivität der Anfang und das negative Element der Geschichte, wie die Materie den Anfang der Natur und den negativen Factor ihrer Entwicklung in sich darstellt. Wie es aber der innerweltliche Gott ist, der als Naturgeist die Materie durchdringend, sie in der Entfaltung des räumlichen Universums von Stufe zu Stufe immer mehr ihrer Negativität entreißt, und zum affirmativen Ausdruck seiner selbst macht, so ist es auch derselbe Gott, der als Geschichtsgeist die Subjectivität bewegend, sie in dem Entwicklungsproceß des menschlichen Geschlechts erst als gestaltende Macht bestimmt, dann zu seinem lebendigen Organ und endlich zur reinen Affirmation sei-

ner selbst erhebt, eben hiermit aber seine Wirklichkeit als sich subjectiv wissender absoluter Geist, als Gott-Ich erreicht.

Vollenden aber muß sich die Gottesentwicklung in der Geschichte nicht minder, als sie sich in der Natur vollendet hat. Wer die Gott-Ichheit als ideales Ziel der Geschichte ins Unendliche hinausschiebt, hebt die Entwicklung ihrem Begriffe nach auf, und verwandelt sie in ein bloßes Streben; und wer namentlich der Entwicklung Gottes die Form eines endlosen Prozesses giebt, der setzt das Negative als ein für Gott unüberwindliches; dann aber ist es kein Negatives mehr, sondern ein Positives, ja Absolutes, und die Entwicklung verkehrt sich in den ins Unendliche nicht zu schlichtenden Streit zweier Götter, eine Vorstellung, deren Vernunftlosigkeit schon in der alten Zendreligion erkannt ist. Daß also irgend eine geschichtliche Weltzeit die Gottichheit als verwirklicht in sich enthalten muß, würde die Speculation postuliren, gesetzt selbst diese Wirklichkeit wäre eine noch unerreichte und im Schooße der Zukunft verborgene. Daß sie aber bereits erreicht ist, und zwar in Christo erreicht ist, hat Christus nicht bloß ausgesprochen, sondern auch bewährt; bewährt durch sein erscheinendes Einzelleben, wie durch das von ihm ausgegangene neue Weltleben, dessen absoluter lebendiger Inhalt er selbst ist. Christus also ist der der Welt immanente Gott, das absolute, sich selbst sprechende Wort, durch welches und in welchem alle Dinge sind, das die Entwicklungen der Natur und Geschichte durchschreitend seine Selbstaffirmation immer tiefer und adäquater darin vollbracht hat, und zuletzt in der Singularität einer menschlichen Persönlichkeit als Ich offenbar worden ist.

Blickt man von der Erscheinung Christi auf die ihr vorangegangene Geschichtsentwicklung zurück, so stellt sich diese in allen ihren wesentlichen Momenten als die Geburt Christi dar,

Der in ihr seine Selbstbejahung vollziehende immanente Gott trat zuerst als vom Subject getragenes Bewußtsein auf, und drückte in dieser Gestalt unmittelbar jene durch die endliche Subjectivität selbst gesetzte Diremtion aus, darin er als inner- und außernatürlich sich selbst jenseitig wurde. Als Bewußtsein hatte daher Gott seine geschichtliche Wirklichkeit zunächst in jener Verdoppelung, die in den getrennten und entgegengesetzten Geistern des Heidenthums und Judenthums sich ausdrückte. Aber die Entwicklung dieser Geister selbst war die Bewegung, in welcher sich die Duplicität in die Einheit aufhob. Der Geist des Heidenthums, oder das Bewußtsein Gottes als innernatürlichen, nahm die Idee des freien, außernatürlichen Gottes in sich auf, während im Geiste des Judenthums der der Natur jenseitige Gott sich immer tiefer naturirte. Und wie im Subjecte diese entgegengesetzten Geister sich immer mächtiger sollicitirten und bestimmten, so ward eben hierdurch die Subjectivität selbst in stets wachsendem Maaße ihrer Isolirung entrissen; sie, die ursprünglich das trennende Princip der Geister gewesen war, wurde auf diese Weise zum verbindenden Medium erhoben, in welchem Gott aus der Gestalt eines zwiefachen Bewußtseins in die des einigen Selbstbewußtseins sich hinüberführte — eine Bewegung, in welcher Judenthum und Heidenthum gleicherweise ihre Vollendung erreichten, aber auch ihr Ende fanden. Denn wie in Christo die von der Prophetie ausgesprochene messianische Verheißung erfüllt war, so war in ihm auch das von der Philosophie aufgestellte Ideal des Menschen verwirklichet; ja vorzugsweise aus heidnischem Gesichtspunkte betrachtet, ist Christus der wahre Mensch, nämlich der zum Weltgeist erhobene subjective Geist, während er von jüdischem Gesichtspunkt aus, der als Mensch offenbar gewordene wahre Gott, d. h. der in die endliche Natur eingegangene, wesentlich aber außernatürliche,

absolut freie Geist ist. Daher konnte auch Christus als Naturgestalt nur im Judenthume geboren werden, denn diesem wohnte die Idee der Menschwerdung Gottes als bewegendes Princip ein; während das Heidenthum die ihm immanente Idee der Gottwerdung des Menschen zur reinen Begriffsgestalt ausgebar. Und da in Christo beide Ideen gleichsehr ihre concrete Wirklichkeit fanden, so gehört auch sein Werden dem Judenthum und Heidenthum gleicherweise an, und nicht minder als an dem mosaischen Gesetz und den Propheten hat er an der griechischen Kunst und Philosophie seine Vorbereitung und Verkündigung.

Indem der innerweltliche Gott sich in Christo als einiges, identisches Ich der Natur und Geschichte erreicht und zum im Weltleibe frei sich wissenden Weltgeist verwirklichet hat, ist die Welt dem sie bewegenden Widerstreit von Natur und Freiheit entnommen und mit sich selbst versöhnt; Christus ist insofern die vollbrachte Weltversöhnung. Es liegt hierin unmittelbar, daß in Christo zwischen der Naturbestimmtheit und der im Wollen sich ausdrückenden Freiheit keine Differenz besteht, daß also der Willensbestimmung Christi gegenüber kein Naturgesetz eine spröde, renitente Selbständigkeit behaupten kann; denn es ist eben die Natur im Wollen Christi aus ihrer unfreien, als Gesetz sich ausdrückenden Bestimmtheit in die freie Selbstbestimmung erhoben. Wenn also das erscheinende Leben Christi die in ihm sich vollbringende Weltversöhnung darin offenbart, daß die Natur seinem Willen gehorcht, so muß das vom Widerstreit der Welt noch befangene subjective Bewußtseln dieß als Wunder auffassen. In Christo selbst betrachtet aber ist es nicht Wunder, sondern das Naturgemäße, ja Nothwendige, denn nicht einer fremden Gewalt gehorcht die Natur, indem sich in ihr der Wille Christi vollzieht, sondern ihrer eignen freien Selbst-

Digitized by Google

bestimmung, die sie in Christo erreicht, und in seinem Wollen manifestirt.

Und wie Christus den Widerstreit der Welt in sich versöhnt, so ist er eben hierin zugleich der Befreier der menschlichen Subjectivität von dem innern Zwiespalt, in welchem sie sich vermöge ihres Doppellebens in Natur und Freiheit befindet; ein Zwiespalt, worin einerseits das Natürliche der freien Selbstbestimmung ein unüberwindliches Gesetz entgegenhält, und andrerseits die Freiheit selbst, indem sie ihre Verwirklichung unabweislich fordert, in der Gestalt eines absolut gebietenden Gesetzes auftritt, so daß das Subject von zwei einander widersprechenden Gesetzen zugleich bestimmt wird, die es weder in Einklang zu bringen, noch durch einander zu bewältigen vermag. Wie nun in Christo Natur und Freiheit versöhnt sind, so ist damit auch deren Widerstreit im subjectiven Leben geschlichtet, und die menschliche Subjectivität von dem sie entgegengesetzt bestimmenden Doppelgesetze befreit; Christus ist insofern der Erlöser des menschlichen Geschlechts.

Die in allem hier entwickelten sich aussprechende Auffassung Christi, welche mit der im kirchlichen Bewußtsein enthaltenen christologischen Vorstellung im Wesentlichen übereinstimmt, beruht nun nicht bloß selbst auf der Voraussetzung der Immanenz Gottes in der Welt, sondern kann es auch einleuchtend machen, wie eben nur unter dieser Voraussetzung die christliche Idee wahrhaft verstanden werden kann. Wenn eine oberflächliche Betrachtung in der historischen Erscheinung Christi ein plötzliches Eintreten des außerweltlichen Gottes in das Endliche erblickt, so meint sie zwar hiermit den Standpunkt des einfachen, kindlichen Glaubens festzuhalten, entfernt sich aber in Wahrheit von demselben, und befindet sich in einem ihm völlig äußerlichen Bewußtsein, das seine eigene Begrifflosigkeit unter dem emphatischen

Namen Unbegreiflichkeit auf den Gegenstand selbst überträgt, und jedenfalls in das Leben Christi ein magisches Element, so wie in Gott etwas Willkührliches bringt. Ist Christus nicht Resultat des geschichtlichen Weltlebens selbst, sondern nur von Außen in dasselbe hereingebrochen, so ist sein Menschenthum illusorisch und eine bloß äußere Einhüllung; er ist darin wesentlich zeitlos, da sein Erscheinen von allen Zeitbedingungen abgelöst ist, und wenn er gleichwohl in einer ganz bestimmten Weltzeit aufgetreten ist, so kann dafür kein andres Motiv angegeben werden, als Gottes Belieben. Wer aber den Ausdruck der Schrift, daß Christus in der Fülle der Zeiten erschienen ist, gedankenmäßig festhält, muß eben hierin schon ganz unmittelbar ausgesprochen finden, daß die Welt in ihrem geschichtlichen Verlauf ein mitbestimmendes Moment für die Menschwerdung Gottes sei; inwiefern jedoch Gott von der Welt bestimmt wird, ist er eben innerweltlich.

Nichtsdestoweniger weiset Christus selbst über sich hinaus; der immanente Gott, welcher von Anbeginn der Welt im Kampfe mit dem Negativen, zuletzt die Macht desselben in seiner in Christo erreichten freien Persönlichkeit absolut überwindet, manifestirt hierin zugleich den schlechthin determinationslosen, an keine Negation geknüpften, somit außerweltlichen Gott, in welchem er ebenso seinen ewigen Ursprung hat, wie die Welt sein zeitliches Werden enthält. Christus, welcher, inwiefern er vom menschlichen Geschlecht in dessen weltgeschichtlicher Entwicklung geboren wird, der Menschensohn ist, weiß sich zugleich als Gottessohn, nämlich als die Offenbarung des von der Welt absolut geschiedenen, ewig in sich selenden Gottes, und eben darin, daß Gott und Welt in ihm sich gleichsehr einigen und scheiden, ist er der Mittler zwischen beiden. Ja, so sehr ist Christus die Offenbarung des jenseitigen Gottes, daß man sagen muß, mit

seinem Erscheinen sei selbst der Gedanke solcher Außerweltlichkeit überall erst in das menschliche Bewußtsein eingetreten; die vorchristliche Zeit wußte von ihr nichts, und irrig ist es, wenn man eine entwickelte Vorstellung derselben schon im Judenthum voraussetzt. In diesem war Gott nur als außernatürlich, nicht als außerweltlich, vielmehr als immanenter Weltwille gefaßt, und gewiß verfahren die Kirchenlehrer richtiger, welche unter dem Jehova des alten Testaments Christus verstehen, als die im Moses schon die Trinitätslehre nachzuweisen suchen. So unleugbar daher der speculative Gedanke der Immanenz Gottes in der christlichen Idee seine volle Bestättigung findet, so gewiß ist es auch, daß er im Christenthum über sich hinausgeführt wird, und seine wesentliche Ergänzung an der Position der Transscendenz Gottes empfängt. Nur ein untergeordneter, über den Geist des Heidenthums nicht hinauskommender philosophischer Standpunkt, der Gott nur als absolute Natur festhält, und eben darum die christliche Idee gar nicht erreicht, kann bei der Dießseitigkeit Gottes stehen bleiben, ohne deren nothwendiges Correlat, seine absolute Jenseitigkeit in sich zur Anerkenntniß zu bringen.

So weit war es nöthig die in der Erscheinung Christi manifeste Idee hier zu besprechen. Unberührt muß bleiben, was freilich für das christlich religiöse Interesse das wichtigste Moment ist, daß Christus nicht als fertiges Resultat in die Welt trat, sondern, wie jedes menschliche Individuum, nur als das Problem seiner selbst geboren, in seinem erscheinenden endlichen Leben die unermeßliche Arbeit seiner Selbstverwirklichung zum Versöhner, Erlöser und Mittler übernahm und frei vollbrachte, eine Vollbringung, in welcher sich Gott dem Menschen als die ewige Liebe erschloß. Kann ja doch hierüber selbst die sich völlig durchführende christliche Religionsphilosophie nur annäherungs-

weise reden, denn in ihrer ganzen Tiefe kann die Liebe nur von der Liebe, welche höher ist als Wissenschaft, gefaßt und verstanden werden. Hier aber kam es nur darauf an, die adäquate Wirklichkeit der der vorchristlichen Geschichte immanenten Idee, somit die Vollendung dieser Geschichte selbst als in Christo erreicht nachzuweisen, damit namentlich auch die antike Philosophie als der Erscheinung Christi dienend und sie zeitigend erkannt werde.

Leicht mag es hierbei scheinen, als ob der Verfasser von dem historischen Standpunkt zu sehr abgewichen, und in den rein doctrinellen hinübergeschweift sei. Wenn indeß die meisten Schriftsteller, welche in jetziger Zeit von der christlichen Idee sprechen, einen der bereits ausgeprägten theologischen Standpunkte eingenommen haben, und so ganz unmittelbar z. B. aus dem wissenschaftlich unfreien Pietismus, oder aus dem rationalistischen Ebionismus, oder aus dem speculativen Doketismus heraus reden, so wird demjenigen, welcher sich wie der Verfasser auf keinem dieser Standpunkte befindet, eine kurze Darlegung seiner Stellung zur Idee zu Gute gehalten werden, sollte dieselbe auch von seinem unmittelbaren Zweck ein wenig abführen. Uebrigens ist es ja die tiefste Aufgabe der Gegenwart, feste Grundlagen für die deutsche Theologie zu ermitteln, nachdem dieser, die sich seit langer Zeit selbst untergraben, Strauß mit ehrenwerthem Freimuth ihr eigenes Resultat so schonungslos vorgehalten hat, daß sie selbst erschreckt davor zurücktritt. Hatten die Reformatoren die katholische Tradition durch das Schriftwort aufgehoben, so ist in der kritisch auflösenden modernen Theologie das Schriftwort selbst zur ungerechtfertigten Tradition herabgesunken; nachdem sich aber jetzt der Auflösungsprozeß vollständig vollbracht hat, ist auch die Lust am Negiren gebüßt, das Interesse daran verschwunden, und die Forderung eines beharrlichen Positiven macht sich geltend:

eine Forderung gleichwohl, welche nicht durch eine der Bourbonischen ähnliche Restauration vollzogen werden darf. Nun hegt aber der Verfasser die feste Ueberzeugung, daß, wie sehr auch alle Glaubenssymbole, zusammt ihrer letzten morschen Stütze, die sie noch am Quatenus hatten, in der theologischen Wissenschaft die Geltung verloren haben, ein symbolisches Buch des christlichen Glaubens dennoch geblieben ist, welches den Angriffen der negirenden Kritik wohl immer trotzen wird. Dieses symbolische Buch ist die Weltgeschichte selber. Jemehr in der Geschichtsforschung, wie es bereits in der Naturforschung geschehen ist, aus der bloßen, particularistischen Empirie sich die universelle, vom Bewußtsein der Idee durchdrungene Geschichtswissenschaft herausarbeiten wird, desto mehr wird auch Christus als der ewige, göttliche Inhalt alles geschichtlichen Weltlebens anerkannt werden, und dann wird seine heilige Gestalt, so wie sie im Bibelwort sich dem unmittelbaren Glauben lebendig vergegenwärtiget, auch in der wissenschaftlichen Theologie ihr treues Abbild finden. Die speculative Geschichtswissenschaft ist darum das immanente Problem des Zeitalters, und an dessen Lösung, wenn auch nur unter dem Gesichtspunkt einer besondern Aufgabe, mitzuarbeiten beabsichtiget der Verfasser mit gegenwärtigem Buche.

V.

Die christliche Idee.

Die Auferstehung Christi wird bekanntlich im modernen theologischen Bewußtsein bezweifelt; was aber nicht bezweifelt

werden kann, ist, daß die Weltgeschichte, welche, nachdem ihr Entwicklungsleben sich in Christo vollendet hatte, erstarb, auch in Christo zu neuem Leben auferstand. Die ersten Jahrhunderte der christlichen Zeit haben keinen andern Inhalt, als den sich vollbringenden Tod und die werdende Auferstehung der Geschichte — eine Auferstehung, die nicht bloß ihr immanentes Princip, sondern auch ihr bewußtes Motiv an Christo hatte.

Hatte das menschliche Geschlecht nach langem geschichtlichen Ringen die concrete Wirklichkeit seiner Idee erreicht, so mußte es dieselbe auch fortan in seinem Dasein als unvergänglich darin enthalten aufzeigen. Christus, der Ausdruck dieser Wirklichkeit, stellte sie zwar nothwendig auf persönliche Weise in sich dar — denn Persönlichkeit ist ein wesentliches Moment in der Idee des Menschen — eben so nothwendig mußte er aber auch als der erreichte Zweck des Geschlechts seine Darstellung in diesem selbst haben. Nächst dem persönlichen Insichsein war daher Christo auch das Sein im Geschlecht wesentlich; sein Erscheinungsleben, welches sein Insichsein manifestirte, und worin er als einzelnes Subject andren Subjecten gegenüberstand, mußte sich eben deswegen abschließen; ja ein nothwendiges Moment in der Arbeit seines zeitlichen Daseins selbst war die Aufhebung solches Erscheinungsverhältnisses — war sein äußeres Scheiden von den Menschen, damit er in ihnen werde. Und wie er selbst den Seinen gesagt, es sei ihnen gut, daß er die Welt verlasse, in seinem Hingange liege die Sendung seines Geistes, seine Rückkehr zu Gott sei zugleich seine Einkehr in das Innere der Menschen — so vollbrachte es sich auch.

Inmitten der versinkenden alten Welt erhob sich ein neues geschichtliches Leben, ausgehend von dem als fröhliche Botschaft in immer weiteren Kreisen sich verbreitenden Bewußtsein, der uralte Gegensatz von Natur und Freiheit im Menschen sei ver-

söhnt, der Widerstreit der beiden in ihm gegen einander ringenden Gesetze geschlichtet; Christus — der Mensch, welcher zugleich Gott — habe alle hemmenden Gewalten des unfreien Naturdaseins, indem er ihre Wirkung in freier Liebe erduldete, für das ganze Geschlecht überwunden. Sein siegreich durch den Tod gedrungenes Leben habe seine Person zwar dem sinnlichen Auge entrückt, sei aber als die beseligende Macht der Welt in ihr zurückgeblieben, und biete sich allen Menschen dar. Jeder könne und solle daran Theil haben; Jeder ergreife es ganz unmittelbar darin, daß er der an ihn gelangenden Botschaft Glauben schenke, und eben damit die erlösende Wirksamkeit des Gottmenschen frei anerkenne. Solches gläubige Anerkennen sei nicht bloß die Annahme einer Meinung, sondern erweise sich in Allen, die es vollziehen, unmittelbar als eine ihr ganzes Leben umgestaltende Macht, denn in und mit demselben ziehe das Leben Christi in das Innere des Menschen ein, jene siegreiche Gotteskraft also, welche alles Natürliche zum Organ der Freiheit verklärt, und als ein neuer Geist die Seele heiligend alle unlauteren Gewalten des unfreien Daseins, Irrthum und Unsittlichkeit, fort und fort überwindet. Und diese Gemeinschaft mit dem Leben Christi, obschon die ganze Existenz des einzelnen Menschen in Besitz nehmend, und in ihm zum Individualleben werdend, isolire denselben doch nicht, sondern werde in ihrer wesentlich das ganze Geschlecht umfassenden Universalität das lebendige Band, welches alle Glaubenden zu einer einigen gottbewegten Gemeine verknüpft, einer Gemeine, welche bestimmt sei, in ihrer stets wachsenden Verbreitung das in der Welt wirkliche Gottesreich zu bilden, und in ihrer inneren Vollendung den in Gott verborgenen Christus als Herrn der Welt wieder offenbar werden zu lassen.

Dieß war das von einem einzelnen Ort der Erde ausge-

hende Bewußtsein, welches zwar seiner inneren Kraft und Stärke gewiß, doch äußerlich schwach und machtlos eben nur als die Prophetie seiner selbst, als die Verheißung seiner künftigen Macht auftreten konnte, aber mit so unwiderstehlicher Gewalt die Gemüther ergriff, und so wunderbar rasch in allen Richtungen des weiten Römerreiches sich verbreitete, daß die Prophetie sich unmittelbar in Erfüllung, die verheißene Zukunft in Gegenwart verwandelte. Gar bald hatte sich eine Christusgemeine aus der römischen Staatsgemeine ausgesondert, welche, nachdem sie den vernichtenden Gewalten dieser letzteren in einem Kampf auf Leben und Tod siegreich widerstanden, sich unaufhaltsam zur herrschenden Macht in ihr erhob, und zuletzt den sich auflösenden Weltstaat nicht allein überlebte, sondern auch die diese Auflösung bewirkenden, in das Gebiet der alten Geschichte aus dem Norden zerstörend hineinbrechenden Völkerstämme durch die Waffen ihres Geistes bezwang und in ihr eignes Bewußtsein hineinzog, so daß aus dem Grabe der alten Welt ein neues universelles Geschichtsleben hervorging, dessen Substanz die Christusgemeine, die Kirche war, und bis auf den heutigen Tag geblieben ist.

Und nicht nur die Substanz dieses neuen Weltlebens ist die Kirche Christi, sondern auch die immanente Idee desselben, welche in ihm sich zu adäquater Erscheinung entwickelt. Denn wie die Geburt Christi der absolute Inhalt der ersten Geschichte war, so hat die zweite Geschichte ihren ewigen Gehalt an der Widergeburt Christi, d. h. an der sich vollbringenden Hineinbildung des Geschlechts in jene Einheit des absoluten und des endlichen Geistes, welche, nachdem sie in der Persönlichkeit Christi erreicht und in individueller Ichheit offenbar worden, nunmehr als christlicher Geist das Geschlecht bewegt, und sich als dessen universelle Ichheit bewährt. Als solch innerlich universelles Ich trat nun die Kirche schon ganz unmittelbar

auf, und die mit ihrem Daſein zugleich beginnende Arbeit ihrer Ausbreitung offenbarte eben ihr unabweisliches Streben nach einer ihrer inneren Univerſalität entſprechenden äußern Wirklichkeit. In dieſer nach Außen gerichteten Bewegung der Kirche, in welcher die einzelnen ſubjectiven Ich in ſtets wachſender Menge die Träger ihrer einigen univerſellen Ichheit wurden, bethätigte ſich nun ihre objective oder ſubſtanzielle Macht. Solcher Richtung nach Außen ſtand aber auch ihr weſentliches Bezogenſein auf ſich ſelbſt zur Seite, und hiermit war eine innere, auf ihr eignes Weſen gerichtete Bewegung geſetzt, in welcher ſie ſich ſelbſt Gegenſtand war. Sie hatte den unendlichen Inhalt ihres Selbſtbewußtſeins ſpecificirt für ſich zu gewinnen, mußte die Reflexion ihres univerſellen Geiſtes in ihren Gliedern, als dem Ausdruck ihrer eignen endlichen Subjectivität, bewirken, und ſo in tiefer, ſich durch eine lange Reihe von Jahrhunderten ziehender und auch jetzt noch fortdauernder Arbeit ihre Subſtanz immer mehr zum lautern, für den ihr einwohnenden Geiſt durchſichtigen Organismus verklären. So lange die Kirche dieſe Verklärung und mit derſelben ihre wahre Wirklichkeit nicht erreicht hat, exiſtirt ſie als innerhalb ihres ſubſtanziellen Daſeins ſich ſelbſt realiſirende Idee; von Anbeginn alſo real und ideal zugleich, iſt ſie weſentlich Entwicklungsproceß, lebendige Geſchichte, von dem Impulſe bewegt, nichts in ſich real ſein zu laſſen als ihre Idee, und eben ſo nichts als Idee zu enthalten, was ſich in ihr nicht zugleich als Realität darſtellte. In ihrem von dieſem Impulſe beſtimmten Entwicklungsleben offenbart ſie nun eben den in der Welt wirklichen Geiſt der Einheit des Abſoluten und Endlichen, oder den Geiſt Chriſti, der das menſchliche Geſchlecht, es immer mehr in ſich hineinziehend und immer völliger durchdringend, zu ſeinem realen Ausdruck macht.

Die ihre Subſtanz in ihre Idee verklärende Kirche iſt nun

selbst die immanente Idee aller christlichen Geschichte, und nichts wahrhaft welthistorisches kann in dieser auftreten, das nicht bald mehr, bald weniger direct jener Idee und ihrer Verwirklichung diente. Bei dem innern Reichthum christlicher Geschichtsentwicklung muß es indeß hier genügen, nur diejenige Seite derselben, welche mit dem besondern Zweck gegenwärtiger Darstellung in unmittelbarer Beziehung steht, zu näherer Betrachtung hervorzuheben.

Gleich im Beginn der Kirche bemächtigte sich der christliche Geist des ganzen menschlichen Wesens, und bewegte es als neue, umgestaltende Macht in allen seinen Richtungen. Wie daher der die Gemeine erfüllende unmittelbare Glaube sich in ihrem Fühlen und Wollen ausprägte, so mußte er sich auch in ihrem Denken als absoluter göttlicher Inhalt bewähren. Auch lag es in der Idee der Kirche, daß alles was in ihr Wirkung des Gottesgeistes war, sich gleichsehr als menschliche Selbstthat darstellen mußte; so offenbarte sich die Liebe Gottes zu den Menschen in der Gemeine als Liebe des Menschen zu Gott; so empfing Gottes Heiligkeit an der sich selbst heiligenden Gesinnung der Gemeine ihren Ausdruck; und gleicherweise mußte auch die in Christo manifestirte göttliche Wahrheit in der denkenden Intelligenz der Gemeine als Erkenntniß deren eigne That werden. Das wesentliche Verhältniß des christlichen Glaubensinhalts zum denkenden Bewußtsein ist es nun, was hier allein in näheren Betracht kommen darf. Es spricht sich dasselbe schon ganz unmittelbar darin aus, daß das Christenthum nicht als Religion auftreten konnte, ohne sofort eine theologische Bewegung zu erzeugen, welche in der Substanz des Glaubens die Macht des Denkens entband, und daß die Kirche, wie in ihrem Beginn, so auch in ihrem Fortbestehen zu allen Zeiten die Theologie als ein wesentliches Element ihres Lebens erwiesen hat.

Unserm Zeitalter freilich war es vorbehalten, den Zusammenhang des Religiösen und Theologischen dergestalt aufzulösen, daß jetzt ein Christenthum ohne Theologie und eine Theologie ohne Christenthum, ein gedankenloser Pietismus und ein wissensübermüthiger Impietismus im schneidendsten Gegensatz einander gegenüberstehen; aber die scharfe Ausprägung dieser Extreme spricht sich selbst als ein Uebergangsmoment aus, welches nur eine um so tiefere und innigere Durchdringung von Glauben und Wissen vorbereiten kann.

Der Anfang der Kirche hatte, wie sich von selbst versteht, einen absoluten Charakter; das neue Weltleben konnte nur von dem absoluten Impulse eines sich der Seele bemächtigenden, und sie in allen Richtungen bewältigenden neuen Geistes ausgehen. Daher war die erste Periode der Kirche nothwendig eine solche, in welcher der Factor menschlicher Selbstthätigkeit gegen die unmittelbare Wirksamkeit des allgemeinen Geistes am allermeisten zurücktrat, und wie von den Anfängen der vorchristlichen Geschichte, so muß man auch von dieser ersten Zeit der Kirche sagen, der sie bewegende Geist sei zwar in den Individuen bewußtseinbildend gewesen, habe aber deren Selbstbewußtsein noch nicht zu seinen Trägern gehabt. Eine ihrer selbst eben nur erst bewußt werdende Kindheit durchlebte also die Kirche; aber diese Kindheit war auch am allerunmittelbarsten von dem in ihr waltenden christlichen Geist bestimmt, und so muß man die ganze erste Periode der Kirche recht eigentlich eine inspirirte nennen. Was während der Dauer derselben wesentlich in das Bewußtsein der Gemeine eintrat, wurde daher auch mit Recht in allen folgenden Zeiten von der Kirche als der lauterste, von menschlicher Mitwirkung ungetrübteste Effect des christlichen Geistes anerkannt, und namentlich der objective Ausdruck dieses Bewußtseins, wie er sich in den Schriften der

reinſten Organe der Zeit, der Apoſtel und der von ihnen influirten Evangeliſten darſtellte, als das normative Wort des ſich in der Gemeine am unvermitteltſten ausſprechenden Geiſtes gefaßt, durch welches das äußerlich vergangene Erſcheinungsleben des Erlöſers nach ſeinem ganzen göttlichen Inhalt zu permanenter innerer Gegenwart in der Gemeine gelangte, und worin zugleich der abſolute Maaßſtab gegeben war, nach welchem die Kirche in den Zeiten höher entwickelten Selbſtbewußtſeins ihr actuales Daſein mit ihrer Idee vergleichen konnte. In dieſem Sinne erfaßt müſſen auch jetzt noch von Jedem, der in der Kirche überhaupt nur eine von immanentem Geiſt bewegte Entwicklung erblickt, die neuteſtamentlichen Schriften als Erzeugniſſe der Inſpiration anerkannt werden. Eine Inſpirationstheorie freilich, welche die bibliſchen Schriftſteller in vom heiligen Geiſt dirigirte Kempelen'ſche Schachmaſchinen verwandelt, muß abgeſehen von ihrer innern Erſtordenheit ſchon darum verworfen werden, weil ja jene erſte, wahrhaft inſpirirte Zeit der Kirche ſelbſt weſentlich eine Entwicklung der Gemeine zum Seldſtbewußtſein, und eben damit zugleich eine Entbindung des Factors menſchlicher Seldſtthätigkeit war. Wie ſchwach und einflußlos dieſe letztere im Anfang auch ſein mußte, konnte ſie doch nie gänzlich fehlen, ja ſie mußte ſogar an den Erweiſungen des Geiſtes ſelbſt erſtarken, und raſch an Umfang wie an Kraft zunehmen. In der That machte ſich denn auch innerhalb der Gemeine ſchon in der erſten Periode ihres Beſtehens ein vom Geiſte noch nicht durchdrungenes menſchliches Element geltend, und manches der chriſtlichen Idee nicht nur Fremde, ſondern ſogar Widerſtreitende tauchte in ihr auf, das nicht minder als der Ausdruck des wahren Geiſtes in Schrift überging. Und wie dem, was in der Totalität der Gemeine nach innerer Nothwendigkeit der Entwicklung erfolgte, ſich kein einzelnes Mitglied entziehen konnte, ſo muß man ſelbſt

in der Wirksamkeit der Apostel, wie unmittelbar auch in ihr der christliche Geist sich aussprach, die Einmischung jenes menschlichen Elements, wiewohl in geringem Maaße, voraussetzen, wornach denn auch die heilige Schrift von solchem Einfluß nicht völlig frei sein kann. Wenn aber die Kirche schon in der ihrer rasch vorübergehenden Kindheit unmittelbar folgenden Zeit jenen inneren Läuterungsprozeß begann, in welchem sie bis zu ihrer Vollendung beharren muß, und dessen Tendenz die Ausscheidung alles ihrer Idee ungemäßen aus ihrem Bewußtsein ist — wenn sie schon damals in den aus ihrer ersten Periode überkommenen Schriften den ächten Ausdruck des Geistes von apokryphischen Erzeugnissen mit bewunderungswürdigem Takt abzusondern anfing, wie sollte sie nicht im späteren, gereifteren Alter auch in dem, was sie bereits als heilige Schrift erkannt hat, die leiseren, verborgeneren Spuren apokryphischer Elemente um so mehr bemerken und unschädlich machen, als sie ja hierbei nicht mehr bloß von jenem — immer doch nur dunkeln — Taktgefühl ihrer Jugend, sondern von dem zu völliger Klarheit entwickelten Begriff ihrer Idee geleitet wird. Wofern nur bei solcher Sichtung wirklich die Idee und nicht irgend ein ganz äußerliches Motiv (wie z. B. grammatische Observationen oder die Stimmenmehrheit todter Codices) der Maaßstab ist, erleidet dadurch die Schrift an ihrer Würde und Heiligkeit keinen Abbruch; denn eben die Idee, welche als Prüfstein an sie angelegt wird, ist in ihr in aller Lauterkeit enthalten, und wird von ihr ganz unmittelbar ausgesprochen; daher man denn auch sagen muß, daß in ächter biblischer Kritik der Geist der Schrift selbst es ist, der sich von dem ihm äußerlich anhaftenden Fremdartigen und Unangemessenen befreit, und es ausstößt. Weit gefehlt also, daß die Schrift durch solche Kritik in pures endliches Menschenwerk verwandelt würde, bewährt sie sich darin vielmehr als die reinste,

unmittelbarste That des Geistes, und so als ein Werk der Inspiration. Nichts schriftwidrigeres und zugleich den Bibelfeinden willkommneres dagegen kann es geben, als die Ansicht, Alles in der Schrift müsse vom heiligen Geist eingegeben sein, wenn der Charakter der Eingebung nicht überhaupt verloren gehen solle. Nur der Kleinmuth, die Angst, daß sonst der kritischen Willkühr Thür und Thor geöffnet werde, hat solche Ansicht hervorgerufen; als ob die Schrift an der ihr einwohnenden Wahrheit nicht ein Schwerdt hätte, das aller der kleinlichen kritischen Messer eines der christlichen Idee entfremdeten Verstandes spottete.

Wie nun die neutestamentlichen Schriften den Ausdruck unmittelbarster Selbstbethätigung des christlichen Geistes im beginnenden Leben der Kirche enthalten, so sind sie auch ein sprechend Zeugniß von der bereits oben erwähnten Macht, mit welcher dieser Geist von dem ganzen Seelenleben in allen seinen wesentlichen Bestimmungen Besitz nahm. Hieraus allein erklärt sich die allgemeine Wirkung, welche die Schrift zu allen Zeiten auf das religiöse Leben ausgeübt hat; nur weil in ihr selbst alle Kräfte des inneren Menschen, sein Fühlen, Denken und Wollen sich gleichsehr von der christlichen Idee durchdrungen zeigen, vermochte sie es auch stets in dem erkaltenden Gefühl Andacht und Liebe von Neuem zu entzünden, den erschlaffenden Willen zu neuer sittlicher Thatkraft zu stärken, und das dem Zweifel anheimfallende Denken wieder in die Gewißheit der göttlichen Wahrheit zu erheben. Auch lassen sich die biblischen Schriftsteller selbst je nach dem Vorwalten der einen oder andern Seelenkraft charakteristisch von einander sondern, und wenn dann Johannes vorzugsweise als der Apostel des christlichen Gemüths erscheint, wenn der von der Idee der Heiligkeit bewegte Wille vornehmlich an Petrus und Jacobus seine Apostel hat,

so muß man in Paulus vor Allen den Apostel der christlichen Intelligenz anerkennen. Er, der die junge Gemeine ermahnt, nur in der Bosheit, nicht in der Verständniß ein Kind zu bleiben, der sie von der Milch des Glaubens zu stärkerer Geistesspeise hinüberleitet, und davon durchdrungen ist, daß in dem Menschen sein Erkanntsein von Gott zum Erkennen Gottes werden müsse — er ist der Vater der christlichen Theologie, er wie kein Andrer gewinnt den Glauben dem denkenden Bewußtsein, erschließt diesem den innern Reichthum und die tiefe Weisheit der einfachen, ja thöricht scheinenden Evangeliumspredigt, und entwickelt so schon in der ersten Lebensperiode der Kirche den in der christlichen Idee selbst wesentlich enthaltenen Zusammenhang zwischen Glauben und Wissen. Die andren Apostel pflanzten den Glauben als Baum des Lebens, Paulus ließ aus ihm den Baum der Erkenntniß hervorsprießen, mit allen seinen Verlockungen, aber auch mit all der siegreichen Kraft, welche der Wahrheit einwohnt.

Die Geistesarbeit des Apostel Paulus war es darum auch vornehmlich, in und mittelst welcher die Kirche sich aus ihrem ersten, halb unbewußten Dasein zu klarem Selbstbewußtsein, und eben damit zur Unterscheidung der beiden in ihr wesentlich wirksamen Factoren, des leitenden Gottesgeistes und des selbstthätig auffassenden und bestimmenden Menschengeistes brachte. Jener Charakter unmittelbarer Inspiration, nach welchem mittelst Taufe und apostolischer Handauflegung der heilige Geist auf die Neophyten fiel und durch ekstatische Zustände sich bekundete, ging schnell vorüber. Hatte ja schon Paulus selbst, wiewohl er jenes bewußtlose „Reden mit Zungen" als Wirkung des Geistes anerkannte, die Fähigkeit der Auslegung, d. h. der Verständniß als die höhere Geistesgabe gesetzt, und wie er dieser letzteren überwiegende Geltung verschaffte, so hörte auch bald die unmittelbare

Eingebung auf eine Macht im kirchlichen Leben zu sein. Was durch sie bereits gewonnen war, wurde zwar von der Kirche als ihr heiligster Schatz betrachtet, aber sie war nicht auf dessen Vermehrung bedacht; ihr Interesse richtete sich vielmehr darauf, sich mit menschlichem Bewußtsein in das Gegebne zu vertiefen, und den ihr durch den Gottesgeist selbst offenbar gewordenen Glaubensinhalt sich nach seinem ganzen inneren Reichthum gedankenmäßig auseinander zu legen. So folgte auf das Apostolische das Patristische Zeitalter, auf die Zeit der sich unmittelbar aussprechenden Glaubenssubstanz die Periode der durch das Denken sich vermittelnden Glaubenslehre.

Es kann hier der Ort nicht sein, der Entwicklung dieser Lehre in ihre einzelnen Momente zu folgen; nur daß eine solche Entwicklung aus innerer, in der christlichen Idee selbst liegender Nothwendigkeit statt fand, mußte hier hervorgehoben werden. Daß sie so früh schon eintrat, daß die Kirche in einer Zeit, darin sie nicht nur äußerlich machtlos, sondern auch der höchsten Unterdrückung und Bedrängniß bloßgestellt war, sich mit so tiefer Energie in sich selbst versenkte, und trotz ihres vielfachen Kampfes nach Außen den Streit innerhalb ihrer selbst nicht scheute, um sich den intellectuellen Besitz ihrer inneren Wahrheit zu erringen, und ihn gegen alle Trübung durch menschlichen Irrthum sicher zu stellen — dieß wird nur durch den von der christlichen Idee selbst unabweislich ausgehenden Drang nach intellectueller Entwicklung erklärlich, und sollte schon für sich allein hinreichend sein, jene oberflächlichen Gedanken moderner Theologen von der Zurückführung des Urchristenthums, dessen Vortrefflichkeit in seiner Dogmenlosigkeit bestanden haben soll, zu widerlegen. Gewiß! Wäre eine solche Zurückführung überhaupt möglich, die erste Lebenserweisung des hergestellten Urchristenthums müßte dann abermals die Entwicklung der Lehre,

also die Wiederaufnahme jener dogmatischen Arbeit der Kirchenväter sein, welche die christliche Religion corrumpirt haben soll.

Daß übrigens diese dogmatische Arbeit keine philosophische gewesen, darauf muß hier noch besonders aufmerksam gemacht werden. Zwar ist es herkömmlich, von einer Philosophie der Kirchenväter zu sprechen, doch geschieht dieß nur in demselben weitschichtigen Sinne, in welchem man in der vorchristlichen Geschichte nächst der griechischen Philosophie auch eine indische, persische u. s. w. annimmt — eine Vorstellung, wornach überhaupt jede in der Form denkender Betrachtung sich aussprechende Idee Philosophie genannt wird. Sicherlich mit Unrecht! Denn ist die Idee nur erst im Denken, so ist das Wissen derselben, von wie reichem Inhalt es auch sein mag, noch kein philosophisches; speculativ wird dasselbe erst dann, wenn die Idee durch das Denken ist, wenn sie als seine Position auftritt, und ihre Entwicklung nur der Effect der inneren Nothwendigkeit des Denkens selbst ist — kurz, wenn das Wissen derselben einen aprioristischen Charakter gewinnt. Man darf nur diese Unterscheidung festhalten, um den Kirchenvätern jede Philosophie abzusprechen. Das Interesse, welches diese Männer ausschließlich bewegte, war die intellectuelle Erfassung des gegebenen Glaubensinhaltes; wobei denn das Gegebensein selbst das wesentlichste Kriterion der Wahrheit blieb. Es war eben die lebendige Voraussetzung der Zeit, daß diesem Glaubensinhalt ein tiefer Verstand einwohne, und diesen zu ergreifen und in sich zum Bewußtsein zu bringen, war die Aufgabe der begabteren, einer universelleren Bildung theilhaften Glieder der Kirche.

Darum stellten sich auch die alten Kirchenlehrer zum substanziellen Glauben ganz so, wie etwa die modernen Physiker zur Natur; ihr Wissen desselben konnte und sollte nur Empirie, nur ein rationales Auseinanderlegen desjenigen sein, was schon

in dem unmittelbaren Bewußtsein der Gemeine, wenn auch ohne Einsicht in seinen inneren und consequenten Zusammenhang, enthalten war. Ja, sie anerkannten es sogar von vornherein, daß, wie menschliche Intelligenz überhaupt die göttliche Weisheit nicht völlig zu fassen vermag, auch das von ihnen angestrebte Wissen den unendlichen Inhalt des Glaubens gar nicht erschöpfen könne, der gläubige Forscher sich daher auch hüten müsse, da wo ihn die Verständniß verläßt, aus eigener Geisteskraft Voraussetzungen zu erfinden, und so den gegebenen Glaubensinhalt durch eigne Zuthat zu verändern und zu trüben. Hiernach sollte in der dogmatischen Entwicklung der christlichen Idee dem Denken eigentlich nur das Fragen zukommen; die Antwort mußte in der bereits vorhandenen Glaubenssubstanz schon liegen, und aus ihr entnommen werden. Thatsächlich freilich beschränkte sich das Denken nicht auf bloßes Fragen, und eignete sich besonders in der ersten Zeit des sich mächtig regenden dogmatischen Interesse auch das Antworten zu. Hierin eben lag das Motiv der so zahlreich auftretenden Irrlehren, welche theils von überwiegend jüdischer Vorstellungsweise, theils von vorwaltend griechischer Bildung ausgehend, nicht nur einander gegenseitig widerstritten, sondern auch mit dem unmittelbaren Glauben der Gemeine in so schroffe Differenz traten, daß die Einheit des christlichen Bewußtseins sich aufzulösen drohte. Aber es waren diese Häresien selbst eben nur das sollicitirende Moment für die Entwicklung der Kirchenlehre, die zwischen die extremen Gegensätze derselben gestellt, sich als gesunde Mitte ausbildete, und zwar auf der Basis der principmäßig geforderten Uebereinstimmung mit der Apostolischen Ueberlieferung, und demnächst mit den alt- und neutestamentlichen Schriften.

In ihrem ersten Stadium hatte die dogmatische Entwicklung eine rein historische Form; der Inhalt des christlichen Bewußt-

seins stellte sich der Betrachtung zunächst als eine in ihren Grundzügen zwar einfache, gleichwohl aber einen unendlichen Gehalt einschließende, die Welt umfassende Geschichte dar. Der ewige Gott hat durch sein lebendiges Wort die Welt, und in ihr den mit Vernunft begabten, willensfreien Menschen sich zum Ebenbilde geschaffen. Aber der Mensch fiel von Gott ab, und nun herrschte die Sünde und durch sie das Uebel und der Tod in der Welt. Gottes Güte ließ jedoch das Fortbestehen solcher Verderbniß nicht zu; nach seinem Rathschluß sollte dereinst die Macht der Sünde gebrochen, die verlorene göttliche Ebenbildlichkeit im Menschen wieder hergestellt werden, und die Welt von der Macht des vergänglichen Wesens befreit zu ihrer ursprünglichen Vollkommenheit zurückkehren. In der dem Erscheinen Christi vorangehenden Geschichte des menschlichen Geschlechts bereitete nun Gott die Vollziehung seines Erlösungsrathes vor, ja es war diese ganze Geschichte ihrem wesentlichen Inhalte nach nichts andres, als eine göttliche Erziehung der Menschen für die heilbringende Zukunft. Gott erwählte sich da ein Volk zu seinem besondern Dienst, und legte ihm das Joch eines strengen Gesetzes auf, damit er die knechtisch gewordene menschliche Natur durch die Zucht des Gehorsams fähig mache, die ihr vorbehaltene göttliche Freiheit zu tragen. Blieben nun auch die andern Völker ihren sinnlichen Trieben und dem Dienst der Creatur dahin gegeben, so ließ sich Gott doch auch ihnen nicht unbezeugt. Denn sein Wort, der göttliche Logos, durch den die Welt geschaffen war, und in welchem sie fortbesteht, erwies sich nicht bloß im jüdischen Volke, sondern im ganzen abgefallenen Geschlechte wirksam. Offenbarer zwar und nach ihrer vollen Kraft zeigte sich seine Wirksamkeit in der Führung Israels, in der Gesetzgebung auf Sinai und in den ihn selbst unmittelbar aussprechenden Propheten; aber auch im Leben der Heiden be-

kundete sich, wiewohl dunkel und nur in einzelnen Zügen, seine leitende Macht. Hier stärkte er jene auch in dem sündhaften Menschen nur ohnmächtige, aber nicht ganz erloschene Vernunftkraft, welcher der göttliche Wille des Guten als ein natürliches Gesetz einwohnt, so daß auch den Heiden nicht allein das Bewußtsein der Sünde aufging, sondern auch viele Einzelne unter ihnen, namentlich die Philosophen, sich durch natürliche Weisheit von den Banden des Irrthums frei zu machen, und wenn auch nur aus der Ferne der Erkenntniß des wahren Gottes zu nähern vermochten. Als nun auf diese Weise das menschliche Geschlecht durch die Macht des Logos zum Empfang des Vollkommenen genügend vorbereit war, als es durch die Erfahrung des Bösen zum Bewußtsein des wahren Guten gelangt, durch die Fesseln des knechtlichen Gesetzes zum freien Gehorsam erzogen war, da vollendete sich der Rathschluß Gottes. Sein Logos vollbrachte das Erlösungswerk; er ward Mensch, um die Gewalt des Bösen in menschlichem Kampfe mit dem Versucher, dem der Mensch unterlegen, zu überwinden; um durch menschlichen Gehorsam den Ungehorsam des Geschlechts zu sühnen; um durch seinen schuldlosen Tod die todeswürdige Schuld der Menschen zu tilgen, mit dieser Schuld zugleich aber auch den Tod aufzuheben und als aufgehoben in seiner Auferstehung zu offenbaren. Alles dieses hat Christus vollbracht, und wie er die menschliche Natur in sich selbst zum göttlichen Ebenbilde verklärte, so ist auch durch ihn den Menschen die Macht gegeben, das Bild Gottes wieder in sich zu tragen; denn jener göttliche Geist, welcher sonst nur in einzelnen Strahlen das ganze Geschlecht bewegt, nach seiner ganzen Fülle aber nur in den Propheten gewirkt hatte, bietet sich jetzt in eben dieser Fülle durch das Evangelium allen Menschen dar. — Doch durfte die Erlösung die Willensfreiheit nicht aufheben, denn nur der freie Mensch kann ein Ebenbild Gottes

sein; das Evangelium zwingt daher die Menschen nicht, sondern will aus freier Wahl von ihnen ergriffen und geglaubt sein. Darum konnte sich auch die Welt nicht unmittelbar in der Auferstehung Christi vollenden, wenn gleich ihre Vollendung allein auf dieser Auferstehung beruht. Denn zuerst muß das Evangelium allen Völkern geprediget werden, und weil nicht alle Menschen es annehmen, so hat auch die auf den Glauben sich gründende Gemeine Gottes noch einen Kampf mit dem Unglauben der Welt zu bestehen. Solcher Kampf ist ihr jedoch heilsam; in ihm reiniget sie sich von aller Unvollkommenheit, die ihr noch anhaftet, inwiefern auch die Seelen der Christen sich nicht gleich anfangs von der Glaubenskraft völlig durchdringen lassen, sondern erst durch Arbeit und Geduld zu reinen Gefäßen des Geistes geläutert werden müssen. Wenn aber dieser Kampf von der Kirche siegreich durchgekämpft, und auch in ihr selbst alles widerstrebende Seelische vom Geiste überwunden sein wird, dann wird Christus wiederkehren, ein Richter der Ungläubigen, ein Beseliger seiner Treuen, ein Verklärer der Welt, und also wird der Sohn Gottes, nachdem er die Erlösten durch seinen Geist ganz zu sich emporgezogen, sie mit sich selbst zum Vater erheben, damit Gott Alles sei in Allen.

Dieß sind die Grundzüge des schon im zweiten Jahrhundert in detailirter Bestimmtheit ausgebildeten großen christlichen Epos, das, ausgehend von Gott in seinem vorweltlichen Sein, alle Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft der Welt durchschreitet, um wiederum in Gott zu enden. Der Inhalt desselben ward, weil in ihm das von Beginn der Welt her verborgene Geheimniß der Oekonomie Gottes sich erschloß, als die den Menschen nunmehr zugänglich gewordene, göttliche Weisheit, und daher als die ächte christliche Erkenntniß betrachtet; eine Erkenntniß, welche zureichend sein mußte, alle Räthsel, die der

sinnende Mensch noch in sich selbst und im Weltlaufe fand, genügend zu lösen. Solcher Räthsel gab es denn auch gar manche, und das Denken ließ mit der Aufzeigung derselben keineswegs auf sich warten, sondern trat, während noch das Bewußtsein der göttlichen Oekonomie sich in sich selbst specificirte, mit seiner Problematik schon mächtig hervor. In der schärferen Betrachtung der einzelnen Elemente dieses Bewußtseins wurden nämlich entgegengesetzte Bestimmungen bemerklich, die, gleichsehr Berücksichtigung fordernd, einander doch zu widerstreiten schienen. Das Verstandesinteresse nun, wie es immer dem Widerstreit, statt ihn zu überwinden, zu entfliehen sucht, machte sich auch hier geltend. Ansichten, die sich in einem bestimmten Momente einseitig fixirten, und das ihm entgegengesetzte, aber gleich wesentliche, fallen ließen, bildeten sich aus; doch nur in der subjectiven Vorstellung wurde hierdurch der Widerspruch vermieden, objectiv trat er, indem er sich auf entgegengesetzte Parteien vertheilte, nichtsdestoweniger hervor. Daher reichte auch die bloße Glaubenshistorie immer weniger aus; die einzelnen Elemente derselben, welche je nach den verschiedenen Gesichtspunkten jener Ansichten vielfach und zwar in entgegengesetzten Richtungen alterirt wurden, konnten gegen solche Ausweichungen nur durch nähere und schärfere Bestimmtheit in sich selbst sichergestellt werden. Eben weil das Epos des Glaubens erhalten werden sollte, mußte es aus dem Charakter bloßer Erzählung heraustreten und in gesonderte Momente zerfallen, deren innerer Zusammenhang zwar noch immer vorausgesetzt blieb, aber zunächst weniger in Betracht kam, während jedes einzelne derselben in kräftiger Polemik gegen jene einseitigen und darum falschen Auffassungsweisen geschützt, zur präcisen, vorsichtig umgränzten Glaubensformel wurde, womit denn die flüssige Gestalt der sich selbst durchführenden, göttlichen Geschichte immer mehr in einen Inbegriff fester Lehr-

bestimmungen überging. Mit welcher Consequenz und innerer Nothwendigkeit dieser mehrere Jahrhunderte ausfüllende Umgestaltungsproceß sich vollbrachte, welche Energie das denkende Bewußtsein, um sich in der christlichen Idee festzuhalten, hierbei geltend machte, kann nur in einer sich durchführenden Dogmengeschichte völlig erkannt werden. Hier muß es genügen, in den allgemeinsten Umrissen mehr den Typus der Entwicklung anzudeuten, als den Gehalt derselben auszusprechen.

Zuerst war es die christliche Vorstellung Gottes, deren begriffliche Bestimmung das Denken vorzugsweise beschäftigte; demnächst wurde Christus in seiner gedoppelten Beziehung zu Gott und zur Welt Gegenstand tieferer Betrachtung, und drittens endlich galt es die Ausbildung eines bestimmteren Bewußtseins von der Natur des Menschen in ihrem wesentlichen Verhalten zum Göttlichen. Es waren dieß drei Grundprobleme, welche zwar in allen Phasen der dogmatischen Entfaltung vorhanden waren, aber nicht in allen mit gleicher Energie den Geist beschäftigten; vielmehr hatte jedes derselben seine Periode, worin es prävalirte und den Mittelpunkt des dogmatischen Interesse bildete; daher sich denn auch nach ihnen, und zwar in der hier angegebenen Reihenfolge, drei Stadien bezeichnen, welche die Lehrentwicklung im patristischen Zeitalter nacheinander durchlief.

Anbelangend das erste dieser Probleme, nämlich die schärfere Ausbildung des Gottesbegriffs, so kamen dabei vornehmlich die wesentlichen Bestimmungen der Heiligkeit und Güte in Betracht, aber auch bald mit einander in Conflict, inwiefern aus jener das Gesetz, aus dieser das Evangelium sich ableitete, aus beiden mithin die einander widerstreitenden Prädikate strafender Gerechtigkeit und verzeihender Gnade hervorgingen. Damit hing denn weiter auch die Betrachtung zusammen, daß die Welt, welche als das Werk Gottes seine Güte und Heiligkeit offenbaren muß,

nicht nur in ihrer natürlichen Corruptionsfähigkeit kein Zeugniß davon giebt, sondern sogar vermöge der in ihr sich bekundenden Gewalt des Bösen in Widerspruch damit ist, so daß ihre Unvollkommenheit sich weder mit der Vollkommenheit, noch mit der Macht Gottes zu vertragen scheint. Das Streben, solche Widersprüche, ohne sie wahrhaft aufzulösen, von der Vorstellung Gottes abzuhalten, war es hauptsächlich, woraus die dem unmittelbaren christlichen Bewußtsein sich so sehr entfremdenden Ansichten der Gnostiker hervorgingen. Wenn z. B. eine dieser Ansichten von dem höchsten, wesentlich guten Gott einen untergeordneten, bloß gesetzlich gerechten Weltschöpfer unterschied, dessen beschränkte Weltregierungspläne, ihm selbst unbewußt, von der ewigen Gottesgüte zum Besten gelenkt wurden, so waren freilich Gerechtigkeit und Gnade im Gedanken Gottes nicht mehr im Widerstreit, denn sie fielen in verschiedene Wesen. Und wenn nach einer andern gnostischen Vorstellung die Weltschöpfung sich weder auf den freien Rathschluß Gottes gründete, noch mit Nothwendigkeit aus seinem Wesen folgte, sondern ihr Motiv an einem zufälligen, obenein störenden Ereigniß, nämlich an einer krankhaften Sehnsucht hatte, von welcher eine der vielen besonderen Aeonen oder Gottesgestalten, zu denen sich das ewige Gotteswesen ausgeboren hatte, ergriffen wurde — wenn so die Schöpfung auf einer Krankheit beruhte, von der sich die göttliche Aenonenfülle durch Ausstoßung der Materia peccans befreite, so war die natürliche Unvollkommenheit der Welt, und das in ihr waltende Ungöttliche oder Böse ohne Beeinträchtigung der Vollkommenheit und Macht Gottes erklärt; sie selbst war aber auch ihrem primitiven Wesen nach von aller göttlichen Causalität losgerissen. — Gegen derartige Versuche, sich über die inneren Schwierigkeiten des Gottesbegriffs durch allerlei von Außen herbeigebrachte Hilfshypothesen hinwegzusetzen, sträubte sich

der gesunde christliche Sinn; ohne sich jene Schwierigkeiten zu verbergen, mußte er doch jede Auflösung derselben, die nicht aus dem unmittelbaren Bewußtsein der christlichen Idee selbst hervorging, kräftig zurückweisen. Die Zurückweisung selbst aber diente dazu, den Begriff der Einheit Gottes in seiner Wesentlichkeit um so schärfer hervortreten zu lassen, und das Bestehen dieser Einheit in allen Unterschieden und Gegensätzen anderweiter göttlicher Prädikate als ein unveräußerliches Postulat des Glaubens auszusprechen; wonach sich denn jede offenkundigere oder verhülltere Aufstellung dualistischer Weltprincipien als entschiedener Abfall von der christlichen Idee bezeichnete. So bildete sich im Kampfe gegen ein willkührliches und phantastisches Denken der reine Begriff göttlicher Monarchie aus, worin Gott als schlechthin unmittelbarer, allgenugsamer Schöpfer und Regierer der Welt mit so strenger Consequenz festgehalten ward, daß die Annahme irgend eines, die göttliche Macht und Güte von Außen her bei der Schöpfung mitbestimmenden Motives, namentlich eines der schaffenden Thätigkeit zur Grundlage dienenden Urstoffes, als Irrlehre verworfen, und ebenso im Weltlaufe, unerachtet des sich darin offenbarenden Unvollkommenen und Ungöttlichen, jede Voraussetzung eines der Macht Gottes entzogenen, von seiner Weisheit nicht mitbedingten Moments als dem christlichen Geiste widerstreitend anerkannt wurde. Alle göttlichen Prädicate, wie verschieden auch in sich selbst, wie entgegengesetzt sogar in ihren Erweisungen, mußten in Gottes Wesen nicht bloß zusammenstimmend, sondern vielmehr schlechthin Eins sein, und von dieser Einheit durfte — dieß ward gefordert — das gläubige Bewußtsein nicht lassen, sollte es auch unvermögend sein, sie sich in bestimmter Weise vorzustellen. Hierbei blieb es der denkenden Betrachtung gestattet, sich um die Bildung einer solchen Vorstellung zu bemühen; wie denn dieselbe in der That es

nicht an Anstrengungen fehlen ließ, die wesentliche Identität differenter Bestimmungen Gottes, z. B. seiner Gerechtigkeit und Gnade, der Verständniß näher zu bringen, und namentlich, was besonders schwierig war, es begreiflich zu machen, wie das Böse obschon sicherlich nicht *nach* dem Willen Gottes, gleichwohl auch nicht *ohne* seinen Willen in der Welt sein konnte. Ob aber, und in welchem Maaße diese Bemühungen gelangen, ob die Verständigungsversuche des Denkens mit der Idee zu mehr oder weniger befriedigenden Resultaten führten — darauf kam jetzt nichts mehr an; das in sich selbst befestigte Wissen der göttlichen Einheit und Autokratie, obschon in seiner Ausbildung von der Energie des Denkens abhängig, war nunmehr aller Unruhe, allen Schwankungen desselben entnommen; seiner innern, objectiven Wahrheit gewiß, forderte es schlechthin Anerkennung, ohne den Instanzen des subjectiven Verstehens ferner zugänglich zu sein — es war Dogma geworden.

Auf diese Weise offenbarte sich denn schon in der ersten Entwicklungperiode der Glaubenslehre jene merkwürdige, erst in unserm Zeitalter nach ihrer ganzen Wichtigkeit erkannte Absonderung einer *Logik des Unendlichen*, die im Zusammenfassen wesentlicher Momente in eine ideelle Einheit sich gegen die Vorstellbarkeit dieser Einheit gleichgültig verhält, von der *Logik des Endlichen*, der es überall weniger um Tiefe und Reichthum des Inhalts, als um anschauliche Begriffseinheit zu thun ist. An sich zwar fällt diese Sonderung in das Denken selbst, inwiefern dasselbe in seinem speculativen Wesen sich von seiner sinnlichen Verständigkeit unterscheidet; hier aber konnte der Unterschied, wie natürlich, noch nicht so gefaßt werden, sondern wurde auf das unangemessene Verhalten der beschränkten menschlichen Vernunft zur Natur des Göttlichen zurückgeführt. Bald [illegible] er indeß noch schärfer im Bewußtsein hervortreten.

Je bestimmter nämlich das Monadische in Gottes Wesen als eine absolute, unantastbare Wahrheit ausgesprochen, je eifriger es gegen jede Trübung durch dualistische Ansichten gesichert wurde, desto mehr mußte sich das Denken mit seinem ganzen Interesse der Betrachtung Christi zuwenden, inwiefern in der Vorstellung desselben sich unmittelbar eine Duplicität Gottes ausdrückte, deren Auffassung mit jenem nicht aufzugebenden monadischen Character in Collision kam. Die dogmatische Entwicklung trat hiermit in ihr zweites, kampfreicheres, und die Einheit der Kirche nachhaltig erschütterndes Stadium. Von Anbeginn der Kirche hatte das gläubige Bewußtsein Christo ein vorweltliches Sein zuerkannt, und ihn in demselben gleichsehr als Sohn Gottes, und als dessen ewigen Logos bezeichnet. Lange Zeit zwar wurden diese beiden Ausdrücke als Synonyme gebraucht; der entwickelteren und geschärfteren Betrachtung aber konnten sich die in ihnen enthaltenen, wesentlichen Unterschiede nicht verbergen. Der Logos als solcher war nämlich von Gott weder geschieden, noch unterschieden, sondern eben nur dessen ewige, immanente Weisheit, die mit seinem Wesen schlechthin in Eins zusammenfiel; Gott war darin nur nach seiner reinen Idealität oder Geistigkeit aufgefaßt, ohne damit irgendwie aus seiner einfachen Identität in den Unterschied eingeführt zu sein; wie denn der Anfang des Johannisevangeliums die Identität von Gott und Logos präcis aussprach. Wurde dagegen Christus in seinem vorweltlichen Wesen als Sohn Gottes bestimmter erfaßt, so ergab sich allerdings eine reale Sonderung in Gott; dem Sohne mußte ein Fürsichbestehen zuerkannt werden, ja auch ein Unterschied mußte ihm in seinem Verhältniße zum Vater zukommen, wenn dieß Verhältniß nicht gänzlich verschwinden sollte; ein solcher Unterschied aber widersprach jener Identität von Gott und Logos unmittelbar. Auch hier war die Betrachtung, indem sie sich die

in ihrem Object liegenden Gegensätze auseinanderlegte, zunächst nach Verstandesart darauf gerichtet, den sich darbietenden Schwierigkeiten durch Aufgeben des einen oder andern widerstreitenden Momentes zu entgehen. Eine vorwaltend idealistische Richtung des Geistes glaubte vor Allem an der wesentlich unterschiedslosen Identität Gottes festhalten zu müssen, und führte die im kirchlichen Leben geläufigen Vorstellungen von Vater, Sohn und Geist auf die besonderen Ansichten zurück, welche Gott kraft verschiedener Manifestationsweisen den Menschen von sich gewährt; wonach sich denn das einige göttliche Wesen in seinem Fürsichbestehen als Vater, in seiner die Welt durchdringenden und den Menschen erleuchtenden Kraft als Sohn darstelle, eben so wie sein Wirken im Innern der Menschen, welches sie für das Gute erwärmt und heiliget, es als Geist offenbar mache. Einer solchen Betrachtungsweise, worin die Ausdrücke Vater und Sohn zur bloßen Metapher herabsanken, während sie doch in der Menschwerdung des Logos und dem ganzen damit zusammenhängenden Erlösungswerk eine gediegene Duplicität andeuteten — einer solchen bloß ideellen Unterscheidung des an sich nicht zu unterscheidenden trat das realistische Interesse gegenüber, welches die wirkliche Sonderung des Sohnes vom Vater, sein Fürsichsein (Hypostase) als ein wesentliches Moment im christlichen Bewußtsein nicht aufgeben zu dürfen glaubte und, um sie ohne Beeinträchtigung der Einheit Gottes festhalten zu können, sich lieber entschloß, dem Sohne die Identität mit dem Vater abzusprechen, und ihn nur als zuerst und vor der Welt, mithin auch außerzeitlich von Gott geschaffen zu setzen, so daß ihm zwar weder Ewigkeit noch überhaupt gleiche Wesenheit mit dem Vater zukam, er aber gleichwohl als die schlechthin unmittelbare, alle Weltschöpfung dann weiter vermittelnde Gottesthat im Unterschiede von der Welt mit Recht als Sohn Gottes vorgestellt wurde. Auf diese Weise war jene primitive Vorstellung der Einerleiheit des

Sohnes und des Logos Gottes in dem erstarkten, analytischen Denken aufgehoben, an ihre Stelle aber zunächst nur der Gegensatz zweier einseitiger Vorstellungsweisen getreten, deren eine (die Sabellianische) um der Ewigkeit des mit Gott identischen Logos willen dessen Fürsichsein als Sohn aufgab, während die andere (die Arianische) umgekehrt um des Fürsichseins des Sohnes willen sein ewiges, mit Gott identisches Sein als Logos fallen ließ. Auch hier aber bedeuteten die einseitigen Ansichten nur Durchgangsmomente in der Entwicklung der allseitigen Fassung ihres Gegenstandes; in ihrer Entgegengesetztheit offenbarten sie die mit gleicher Nothwendigkeit festzuhaltenden Elemente eines einigen Begriffs, und indem so jede das Ungenügende der andren aufzeigte, und eben hiermit die unmittelbare Widerlegung der andren war, ging die tiefere Betrachtung beide verwerfend zu ihrem wahren Resultate, zur Ausbildung der Trinitätslehre fort. Unter mächtigen Geburtswehen trat diese Lehre ins Dasein, und konnte sich nur unter gewaltigen Kämpfen die Herrschaft in der Kirche erringen. Es hatte aber auch kein anderes Dogma so scharf wie sie die Scheidung des Unendlichen vom Endlichen im Denken selbst hervortreten lassen, kein andres so wie sie das Bewußtsein entwickelt, daß die Erfassung des Göttlichen einer andern Logik bedarf, als das in endlichen Bestimmungen stehen bleibende Verstandesraisonnement enthält. Wie Vieles ist seitdem nicht von sogenannten Helldenkenden gegen die Trinitätslehre vorgebracht worden, wie ist sie nicht namentlich in den aufgeklärten Zeiten des vorigen Jahrhunderts ein Gegenstand des Aergernisses, ja der Verspottung gewesen; hierbei hätten nur die Wortführer nicht vergessen sollen, daß gar kein Grund für sie da war, sich in dieser Beziehung auf die geläuterten Begriffe ihres erleuchteten Zeitalters so viel zu Gut zu thun. Denn alles Anstößige und Widerstreitende in jenem Dogma hatte ja bereits im dritten Jahrhundert sich weder der

Bemerkung, noch ausführlicher Besprechung entzogen, und schon vielfache Vermittlungsversuche veranlaßt, ehe noch die als widersinnig belächelte Lehre sich in ihrer ganzen Kühnheit entfaltete. Wenn aber tiefsinnige Männer, denen es überdieß an dialectischer Bildung keineswegs gebrach, (Athanasius z. B.) es dennoch verschmähten zu Auskunftsmitteln, wie ein Sabellius und Arius sie darboten, ihre Zuflucht zu nehmen, wenn sie es vorzogen, den trinitarischen Gedanken in seiner ganzen Härte zu ertragen, also in dem einfach Einen zugleich ein Vieles, im Identischen auch die Differenz, im ewig Simultanen zugleich ein wesentliches Nacheinander anzuerkennen, und diese Anerkenntniß, wäre auch ihr Inhalt völlig unbegreiflich, als ein unerläßliches Postulat auszusprechen, so konnte dieß doch nur von der Macht der christlichen Idee selbst herrühren, welche eben kein Ausruhen in beschränkter Verstandesbefriedigung gestattete; und über solche Macht sollte sich auch ein der Idee völlig fremdes Zeitalter wenigstens verwundern. Bedeutsamer noch tritt die Trinitätslehre Demjenigen entgegen, der sie vom Interesse der gegenwärtigen Philosophie aus betrachtet. Zeigt es sich nämlich, daß die von Kant ausgehende Speculation, je mehr sie sich entwickelte, desto schärfer und bestimmter alle jene in der Trinitätslehre enthaltenen Gegensätze und widerstreitenden Bestimmungen auch in der Erfassung des Absoluten überhaupt wiederfand, und sie nicht bloß als dessen nothwendige Wesensmomente erkannte, sondern auch alle Kraft des speculativen Denkens darein setzte, diese Momente in der Einheit des Gedankens festzuhalten, und sie nicht um ihres Widerspruches Willen aus einander fallen zu lassen, so wiederholte sich ja hier nur auf philosophischem Gebiete, was der Geist der Kirche schon in der frühen Periode seiner dogmatischen Entwicklung mit energischer Consequenz aus sich herausgearbeitet hatte. Daß aber die moderne Philosophie, welche sich

der Erscheinung nach gar nicht vom kirchlichen, sondern vom Naturboden aus entfaltet hat, deren bewußte Sympathie daher auch dem Christlichen entfremdet und entschieden dem griechischen Geiste zugewandt war, dennoch gleichsam wider Wissen und Willen als den innersten Kern ihrer Geisteseigenthümlichkeit, ja als ihren höchsten Wahrheitsbesitz dasjenige offenbaren mußte, was schon in der patristischen Zeit der Geist der Kirche in strenger Objectivität dargestellt, und in mächtigem Lapidarstil ausgesprochen hatte — dieß kann unmittelbarer als jedes sonstige Argument darthun, wie der wissenschaftliche Geist der neuen Zeit, obschon in seinem Bewußtsein von der christlichen Idee losgerissen, von ihr doch nicht losgelassen war, und auch in dem Tiefsten und Selbständigsten, das er zu erzeugen die Kraft hatte, doch nur sie selbst auszusprechen vermochte. *)

In der Ausbildung der Trinitätslehre hatte die dogmatische Arbeit ihr zweites Entwicklungsstadium durchlaufen. Der Begriff des Göttlichen war darin zu allseitiger, in sich abgeschlossener Bestimmtheit gelangt, und die denkende Betrachtung wandte nunmehr ihr tieferes Interesse der menschlichen Natur zu.

Die Vorstellung einer allgemeinen Sündhaftigkeit des menschlichen Geschlechts, deren Effect, nämlich Tod und ewige Unseligkeit, nur durch Gottes erlösende Gnade aufgehoben werden konnte, war ein ursprüngliches Moment im christlichen Bewußt-

*) Daß die wesentliche Eigenthümlichkeit der gegenwärtigen Philosophie, die absolute Idee als sich in den Unterschied einführende und darin ihre Identität setzende Einheit zu fassen, der ganzen mit Kant beginnenden speculativen Entwicklung angehört, und kein einzelner Philosoph das Recht hat, sie sich ausschließlich als das Charakteristische seines Standpunktes, und noch vielweniger als seinen Fund oder seine Production zu vindiciren, wird der zweite Band dieser Darstellung unwidersprechlich beweisen. Man wird durch Anerkennung der Wahrheit solcher Auffassung nicht zum Hegelianer, sonst müßten Schelling und vor ihm schon Fichte Hegelianer gewesen sein.

sein, mit welchem sich auch von jeher eine causale Beziehung dieser Sündhaftigkeit auf die Uebertretung des ersten Menschen verbunden hatte. Die jetzt vielfach geübte Reflexion mußte indeß an dem Problematischen, ja Bedenklichen solcher Vorstellung Anstoß nehmen. Im unmittelbaren Begriff der Sünde lag es, daß sie die eigene, spontane That des Einzelnen sei, welche dieser auch nach freiem Entschluß hätte unterlassen können; sollte dagegen die Uebertretung Adams sich dergestalt auf das ganze Geschlecht übertragen haben, daß die Sündhaftigkeit jedes einzelnen Menschen eine ihm angeborene wurde, und mithin zu seiner Natur gehörte, so war seine Freiheit, die sündige That auch unterlassen zu können, aufgehoben, damit zugleich aber auch der wesentliche Character der Sünde verschwunden, und so wenig der Mensch eine unvermeidliche Folge seines natürlichen Wesens sich selbst als Schuld zurechnen konnte, so wenig entsprach es dann der Gerechtigkeit Gottes, sie als Schuld zu bestrafen. Welchen Zweck hätte zudem die göttliche Gesetzgebung gehabt, wenn sie sich nur an Solche wenden konnte, die von Natur unfähig waren, sich ihr gemäß zu verhalten? Erwägt man dies Alles, so wird man unvermeidlich dazu gedrängt, die Vorstellung einer Fortpflanzung der Sünde durch die Geburt zu verwerfen. Zur Festhaltung der allgemeinen Sündhaftigkeit des Geschlechts genügt ja die Thatsache, daß alle Menschen sündigen, ohne daß ihnen darum die Fähigkeit *nicht* zu sündigen abgesprochen werden müßte; vielmehr ist es eine durchaus naturgemäße Voraussetzung, daß, wie Adam, obschon gut geschaffen, durch eigne Schuld gefallen ist, so auch alle andern Menschen schuldlos geboren und nur aus eigener, freier Willensrichtung Sünder werden. Wenn demnach Gott in Denjenigen, welche er durch das Evangelium zu sich ruft und zu Kindern seines Reiches erwählt, aus Gnade nicht nur die verderblichen Folgen ihrer Sünden

aufhebt, sondern sie auch in allem Guten und Heiligen befestiget, so kann solche Erwählung ihr Motiv auch nur im göttlichen Vorherwissen des richtigen Gebrauches der Willensfreiheit haben, weil ohne dieses Motiv Gottes Gnade sich ohne Wahl auf alle Menschen erstrecken müßte. — Dieser unläugbar gewichtigen und wohlbegründeten Ansicht stellte sich nun folgende, nicht minder berechtigte Betrachtung gegenüber. Wenn die Sündhaftigkeit des Menschen im christlichen Bewußtsein mit strenger Allgemeinheit auf das ganze Geschlecht bezogen wird, so liegt darin schon unmittelbar, daß sie für jeden Einzelnen ein Unvermeidliches sein muß; wie denn auch die Menschwerdung Gottes allein dadurch nöthig wurde, weil seit Adams Falle kein einziger Mensch mehr die Fähigkeit hat, aus eigener Kraft ein unsündliches Leben zu führen. Eine solche dem Menschen natürliche Unfähigkeit muß als mit ihm geboren gedacht werden, und weil sie ihm nicht anerschaffen ist, weil der paradiesische Mensch frei davon war, so kann sie nur in Folge der Schuld dieses letztern das Erbtheil des Geschlechts geworden sein; es ist eben die menschliche Natur überhaupt durch Adams Uebertretung verderbt worden, und da alle Menschen dieser verderbten Natur theilhaftig sind, so muß sich auf sie auch schon in der Geburt die Sünde des Stammvaters vererbt haben. Erwägt man überdies noch besonders, daß der Tod, der ja der Sünde Sold, seit Adam das natürliche Loos aller Menschen ist, so leuchtet ein, daß auch alle von Natur Sünder sein müssen; würde der Mensch unsündlich geboren, so wären neugeborne Kinder unsterblich, was doch thatsächlich nicht der Fall ist. Es scheint freilich hart, daß alle Menschen die Schuld eines Einzelnen entgelten, und die Strafe für eine fremde Sünde, die sie sich gar nicht zurechnen können, tragen sollen; allein die Sache verhält sich anders: die Schuld Adams ist die des Menschen überhaupt,

und darum aller Einzelnen, alle müssen sie sich zurechnen. Die angeborene Sündhaftigkeit besteht ja nicht darin, daß der Mensch die göttlichen Gebote nicht halten könnte, wenn er wollte, sondern darin, daß er sie nicht halten will. Dieses sein Nichtwollen ist zwar ein unvermeidliches und kraft der Ursünde schon in der Geburt entschiedenes, aber es ist darum nicht weniger in sich selbst sein positives Wollen, mithin sein freies Sichabwenden von Gott, wodurch dann unmittelbar die Ursünde sich als seine eigene erweist. Von der Geburt an ist der Mensch willensfrei zwischen Gut und Böse gestellt, er wählt aber ganz gewiß das Böse, weil er der Neigung zum Guten ermangelt; eben dieser Mangel selbst jedoch macht ihn schon in der Geburt zum Sünder, wiewohl er der Effect der Ursünde ist. Dieß vorausgesetzt kann man erst Gottes erlösende Gnade nach ihrer ganzen Macht und Wirksamkeit erkennen. Eben jene dem natürlichen Menschen fehlende Neigung zum Guten ist es, welche die Gnade ihm verleiht, indem sie in der Seele den Glauben wirkt, durch den Glauben aber ihr die Liebe zu Gott einflößt, die allein das wahre Motiv zum Guten, und ohne die alle menschliche Tugend, wie z. B. die der Heiden, eine unächte ist. Eine Umschaffung des Willens selbst also bewirkt die Gnade, worauf denn eben so unfehlbar die Beharrlichkeit im Guten folgt, wie die Ursünde unvermeidlich das Fortbestehen einer verkehrten Willensrichtung zur Folge hat; so wenig aber als die letztere, so wenig hebt die erstere die Freiheit auf, vielmehr bleibt der begnadigte Mensch frei im Guten, wie der natürliche frei im Bösen beharrt. Nun erhebt sich zwar die große Frage, warum Gottes Gnade sich nicht auf alle Sünder erstreckt; darauf läßt sich aber nur erwiedern, daß hierin ein unerforschlicher göttlicher Rathschluß sich ausspreche. Falsch ist es sicherlich, die Ausdehnung der Gnade auf alle Menschen zu fordern; denn wenn auch Gottes Ge-

rechtigkeit alle Sünder verdammt, so folgt daraus nicht, daß seine Gnade allen vergeben müsse, vielmehr ist es in sich gar wohl begründet, daß Gott an einem Theile der Menschen seine strafende Gerechtigkeit, an einem andern seine verzeihende Gnade offenbare. Da aber diese Gnade jedenfalls eine unverdiente ist, und kein Einzelner vor dem Andern einen Anspruch darauf hat, so kann die Thatsache, daß sie dem Einen zu Theil wird, während der Andere dem Gottesgericht anheim fällt, nur auf eine absolute Wahl zurückgeführt werden, kraft welcher Gott von Ewigkeit eine bestimmte Anzahl Menschen zur Seligkeit verordnet hat. Alle Fragen, ob und welche Motive Gott bei solcher Wahl leiten, sind hiermit abgeschnitten, nur dies steht fest, daß hierbei kein bestimmendes Motiv in dem Menschen liegt. Diejenigen, welche die Erwählung vom göttlichen Vorherwissen des richtigen Freiheitsgebrauchs bestimmt werden lassen, beschränken die Macht der Gnade, und machen Gottes Erbarmen von der Würdigkeit des Menschen und seinem Verdienste abhängig; zu geschweigen, daß sie mit dieser Vorstellung gar nicht erreichen, was sie beabsichtigen. Gottes Wissen verhält sich ja zu den Gegenständen nicht so, wie das menschliche; der Mensch weiß die Dinge so, wie sie sind, sein Wissen wird durch das Sein der Dinge bestimmt; Gottes Wissen dagegen bestimmt das Sein der Dinge, sie sind, weil er sie weiß, und sind so, wie er sie weiß. Hat daher Gott bei seinen Erwählten den richtigen Gebrauch der Gnadengüter von Ewigkeit vorhergewußt, so hat er kraft seines Vorherwissens diesen Gebrauch von Ewigkeit vorherbestimmt; auch so kommt man daher auf einen absoluten Rathschluß der Gnade, auf eine ewige Prädestination zur Seligkeit zurück.

Mit der Aufstellung der hier entwickelten zwei Ansichten, deren erstere bekanntlich dem Pelagius, die letztere dem Augustinus angehört, hatte die dogmatische Arbeit der patristischen Zeit

ihren Höhenpunkt erreicht; das tiefste, nur in der Spekulation wahrhaft zu lösende Problem war damit ausgesprochen. Es liegt nämlich im Wesen der christlichen Idee, den Unterschied von Naturbestimmtheit und Selbstbestimmung eben so sehr festzuhalten als aufzuheben; Nothwendigkeit und Freiheit gleicherweise als entgegengesetzt und als identisch auszusprechen; dem einzelnen Menschen eine unendliche Selbständigkeit zuzuschreiben, und ihn doch wiederum nur als determinirtes Moment in der Einheit des Geschlechts, ja des Universums anzuerkennen; ihn alles, was er ist, empfangen und zugleich in freier Selbstthat werden zu lassen. Dieser innerste Kern der Idee war nun in der näheren Betrachtung der Sünde und Gnade mit seiner ganzen Macht in das denkende Bewußtsein eingetreten, und hatte sich im Pelagianismus und Augustinismus Gestalt gegeben. Es standen sich diese Beiden zwar als Extreme gegenüber, waren jedoch keineswegs einseitige und darum unwahre Vorstellungen, sondern nur entgegengesetzte, in der Idee aber gleich berechtigte Auffassungsweisen einer und derselben Wahrheit. Wenn dem Pelagius die Aufrechthaltung des unveräußerlichen Rechts freier Individualität das Wichtigste schien, während Augustinus die Macht des Allgemeinen glaubte geltend machen zu müssen, so hatte darum doch weder Jener das Allgemeine, noch Dieser das Individuelle fallen lassen, und man kann nur sagen, Pelagius habe das Nothwendige im Freien, Augustin das Freie im Nothwendigen zu ergreifen gestrebt. Beide Tendenzen aber hatten im christlichen Bewußtsein gleich guten Grund; daher die aus ihnen hervorgegangenen Ansichten, wiewohl einander bekämpfend, sich in Wahrheit gar nicht widerstritten; wie denn auch wirklich im christlichen Einzelleben jederzeit beide zugleich vorhanden sind, und nur je nach dem Wechsel der Seelenzustände oscillatorisch bald die eine, bald die andre in den Vordergrund des Bewußt-

seins tritt. Die nämliche Oscillation zeigte aber auch das kirchliche Leben im Großen und Ganzen. In der That nur vorübergehend hatte sich die Kirche zunächst der Augustinischen Lehre ausschließlich zugewandt und den Pelagianismus verworfen; dieser letztere wirkte darum nicht weniger in ihr mit stiller Macht als sollicitirendes Moment; wirklich machte sich denn auch gar bald die Neigung bemerklich, die herbe Nothwendigkeit Augustinischer Prädestination durch Pelagianische Freiheitsmotive zu mildern, und vermöge einer Art quantitativer Vermittlung beide Ansichten sich durch einander gegenseitig modificiren zu lassen. Auf eine solche die Schärfe der Extreme bloß abstumpfende Mitte, wie sie frühzeitig schon in sogenannten semipelagianischen Vorstellungen angestrebt wurde, kam es indeß gar nicht an; die Gedankeneinheit, welche beide Ansichten als gleich wahr in sich aufzeigt, war zu finden; sie aber, als eine wesentlich speculative, die Identität des Freien und Nothwendigen in sich fassende, lag außer dem Bereich des bloß dogmatischen Strebens, und so ist denn hier der Punkt angegeben, an welchem das christliche Denken, um sich der Wahrheit seines Inhalts zu bemächtigen, nothwendig speculativ werden muß. Die Trinitätslehre ist zwar ihrem Wesen nach gleichfalls ein speculativer Gedanke, aber die kirchliche Auffassung konnte sie, die Unbegreiflichkeit Gottes voraussetzend, in ihrer Wahrheit aussprechen, ohne sich auf ihre begriffliche Rechtfertigung einzulassen. Ganz anders dagegen verhält es sich mit der Lehre von der Sünde und Gnade; der Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit tritt hier in der Einheit des menschlichen Wesens hervor; es ist der Mensch selbst, der seiner gleichsehr in Pelagianischer und Augustinischer Weise bewußt ist; wie nun dieses gedoppelte und entgegengesetzte Bewußtsein doch zugleich in ihm ein wesentlich identisches sein könne, ist zwar dunkel, darf aber nicht für unbegreiflich erklärt werden, weil von dem,

was der Mensch als die Wahrheit seines Wesens weiß, er auch den Begriff muß erzeugen können. Diese Erzeugung jedoch lag, wie gesagt, außer den Grenzen des dogmatischen Denkens; daher denn auch die alte Kirche über den fraglichen Gegenstand zu keiner scharf bestimmten, die Wahrheit der Sache ausdrückenden Lehrformel gelangte, sondern in einer Oscillation verharrte, in welcher sich eben nur immer entschiedener das Interesse bekundete, den Pelagianischen Gedanken in den Augustinismus selbst hineinzuarbeiten. Wie wenig dies gelingen wollte, zeigt die Kirchengeschichte aller folgenden Jahrhunderte. Noch im späteren Mittelalter standen sich in dieser Beziehung die beiden einflußreichsten theologischen Schulen des Thomas von Aquin und des Scotus feindlich gegenüber und bekämpften sich heftig, ohne daß man von Rom aus den Streit zu entscheiden vermochte oder wagte; bald nach Beginn der Reformation war der polemische Schriftwechsel zwischen Luther und Erasmus über Freiheit oder Unfreiheit des Willens nur das Vorspiel zu bedeutenderen Kämpfen, welche nach erfolgter Kirchentrennung innerhalb des Gebietes der evangelischen Kirche über dieses Thema sich entzündeten, während später noch sogar auf dem in dogmatischer Hinsicht sonst eingefriedigten katholischen Boden in den Jansenistischen Streitigkeiten der alte Krieg zwischen Thomisten und Scotisten von Neuem aufflammte — kurz das Problem, eine Lebensfrage des seine Wahrheit ergreifenden christlichen Bewußtseins, ist noch heutiges Tages nicht gelöst.

Unter uns Evangelischen zwar hat, was der Energie des dogmatischen Denkens nicht gelang, der Indifferentismus zu Wege gebracht; was sonst die Geister geschieden hatte, war in der modernen theologischen Beurtheilung zur leeren, uninteressanten Spitzfindigkeit herabgesunken, und auf dieser Basis stellte sich die kirchliche Einheit leicht her. Verwundern mag man

sich hierbei nur darüber, daß eben in demjenigen Zeitalter, dessen dogmatische Apathie die evangelische Union möglich machte, sich im Reiche der Philosophie der speculative Gedanke von der Identität der Freiheit und Nothwendigkeit aussebären mußte, in welchem jenes seit fast anderthalb Jahrtausenden in der Kirche schwebende Problem seine genügende Lösung zu finden vermag. Es zeigt sich hier abermals, wie die moderne Philosophie, wenn auch unbewußt, von der christlichen Idee innerlich bewegt wird, und deren Entwicklung im Wissen als Organ dienen muß; daher es denn auch nicht ihre Aufgabe sein kann, an der dogmatischen Ausleerung der Kirche mitzuarbeiten und sie zu bekräftigen, wie dieß Strauß in seinem neuesten Werke darzuthun unternommen hat, sondern vielmehr umgekehrt der verarmenden kirchlichen Intelligenz ihr geistiges Eigenthum zu retten, und was dieselbe durch eine im Endlichen befangene Verstandeskritik verloren, ihr im freien, speculativen Denken wiederzuerringen und als gesicherten Wahrheitsbesitz zurückzugeben.

Als den Gipfel der patristischen Geistesarbeit durfte man mit Recht die Entwicklung des christlichen Bewußtseins über Sünde und Gnade und das Auseinanderlegen aller darin verhüllten Denkprobleme bezeichnen; denn mit diesen Problemen war der dogmatische Formationsprozeß wirklich zu seiner Grenze gelangt, und deutete über sich hinaus auf eine Zukunft, welche mit einem höhern Geistesorgan die Arbeit wieder aufnehmen sollte. In der That war auch Augustinus der letzte wahrhaft productive, für die Bildung der Lehre bedeutende Kirchenvater; denn wenn in Folge des vorzüglich durch ihn entwickelten Interesse an der Betrachtung des Menschen bald nach seinem Tode auch die menschliche Natur in Christo und ihr Verhältniß zur göttlichen in ihm Gegenstand näherer Bestimmung wurde, wenn sich auch hier zwei entgegengesetzte einseitige Ansichten gestalteten, deren eine

(die Neſtorianiſche) Chriſto um ſeiner zwiefachen Natur willen eine gedoppelte Perſönlichkeit zuſchrieb, während die andre (die Eutychianiſche) ihm um ſeiner einigen Perſönlichkeit willen auch eine einige Natur zuerkennen zu müſſen meinte, ſo lag die richtige Mitte zwiſchen dieſen Extremen ſo nahe, und die kirchliche Lehrbeſtimmung geſtaltete ſich ſo mühlos und ohne innern, dialektiſchen Kampf, (an äußeren, durch kleinliche Leidenſchaften obenein recht widerwärtigen Kämpfen fehlte es dabei freilich nicht,) daß man dieſe ganze Verhandlung als ein bloßes Corollar zu der bereits geendeten dogmatiſchen Entwicklung betrachten kann. Und mit dem Ende dieſer Entwicklung war auch die Zeit herbeigekommen, daß der Leichnam des längſt erloſchenen antiken Weltlebens zu Grabe getragen werde. Junge Nationen, losgeriſſen von allem bewußten Cauſalzuſammenhang mit der alten Geſchichte, von der überreifen Bildung derſelben ſo unergriffen wie unverderbt, deren Seelen für den Griffel des Geſchichtsgeiſtes noch unbeſchriebene Tafeln waren, ſollten die Träger der in ſich bereits völlig erſtarkten neuen Weltidee werden, und von ihr bewegt eine andre tiefere Bildung aus ſich herausarbeiten. Die unvergänglichen, objectiven Producte der alten Welt, die heiligen Schriften des jüdiſchen Volks, Roms Rechtsweisheit und die Philoſophie und Poeſie der Griechen, waren durch die Arbeit der erſten chriſtlichen Jahrhunderte in die werdende neue Zeit als mächtige Bildungsfermente hinüber gerettet. Namentlich war durch die Kirchenväter ſelbſt dafür geſorgt, daß der geiſtige Zuſammenhang mit griechiſcher und römiſcher Litteratur auch in der Zukunft nie ganz verſchwinde. Denn iſt es auch ſicherlich eine falſche Anſicht, wenn man in der Geſtaltung der chriſtlichen Dogmen griechiſchen Philoſophemen einen weſentlichen Einfluß zuſchreibt, was ſchon deshalb unmöglich iſt, weil ſich ja hier eine völlig neue, von der alten Philoſopie kaum geahnete

Gedankenwelt vor der Betrachtung ausbreitete — so gehörten doch die Kirchenväter der allgemeinen Bildung ihres Zeitalters an, waren meist mit der alten Litteratur gründlich vertraut, und hatten besonders in der Vertheidigung des Christenthums den Heiden gegenüber vielfach Veranlassung, von ihrem Wissen Gebrauch zu machen, indem sie christliche Vorstellungsweise durch Aussprüche alter Philosophen und Dichter der heidnischen Weltanschauung näher zu bringen suchten. Hierzu kam nun jene bereits erwähnte, vornehmlich von Alexandrinischen Lehrern mit Liebe gehegte Ansicht, welche in der antiken Philosophie eine von Gott geordnete Vorbildung für das Evangelium erblickte, wodurch nicht blos ein umfassendes Studium der alten Litteratur sich rechtfertigte, sondern auch zahlreiche Auszüge aus derselben veranlaßt wurden; wie denn z. B. der Kirchenschriftsteller Eusebius eine ganze Reihe solcher Aufzüge als evangelische Vorbereitung zusammengestellt. So wurde es denn durch den altkirchlichen Geist selbst möglich, daß die christliche Geschichte, indem sie von einer wiedergewonnenen und kräftigen Jugend aus einen neuen Organisationsproceß begann, in ihrer intellectuellen Entwicklung der Mitwirkung des gereiften antiken Geistes nicht beraubt war, redete derselbe vorerst auch nur mittelst der Kirchenväter zu ihr. Von einem bei weitem ungünstigeren Geschick freilich ward im Untergange der alten Geschichtswelt die bildende Kunst betroffen; aber auch sie sollte den spätern Geschlechtern nicht ganz verloren sein; eine traditionelle Kunstübung wenigstens erhielt sich in Architektur, Malerei und Plastik, wenn auch der hellenische Geist des Schönen immer mehr daraus entwich. Als nämlich nach erfolgter politischer Scheidung des römischen Orients vom Occident durch den Gang der Weltereignisse das Abendland immer entschiedener der alleinige Schauplatz lebendiger christlicher Geschichte geworden war,

und das östliche Kaiserthum durch Trennung der griechischen von der lateinischen Kirche sich endlich auch des letzten und wesentlichsten Bandes beraubt hatte, durch das es mit der neuen Weltentwicklung in innerem Zusammenhange bleiben konnte, da schien diesem jeder Verjüngung untheilhaften und darum zukunftlosen Reich während seiner langen, trägen Existenz keine andre historische Aufgabe zugefallen, als eben nur die Vergangenheit festzuhalten; und wie es so das fortbestehende Gedächtniß altgriechischer Sprache und Litteratur in sich darstellte, so ward es auch der Träger artistischer Ueberlieferung und deren Vermittler an das Abendland. Byzantiner wurden hier die Lehrer in allen Künsten und blieben es, bis die jungen Völker ihre eigene Productionskraft zu voller Selbständigkeit aus sich herausgerungen hatten, und nun in schöpferischer Ursprünglichkeit eine neue, rein aus der christlichen Idee hervorgehende Kunstoffenbarung zeitigten, in welcher sie gleich rasch die Kunstfertigkeit ihrer alten Lehrer und deren traditionelle Typen überwanden. Und als später für die Geschichte nach vollständiger Entfaltung christlicher Eigenthümlichkeit die Zeit herangekommen war, den ihr fremdgewordenen Naturgeist vorchristlicher Welt frei in sich aufzunehmen und zu assimiliren, da ergoß das alte lebensmüde Griechenreich seinen lange bewahrten hellenischen Litteratur- und Sprachschatz in die emporkeimende neue Weltgestalt, und erst dann war es ihm gestattet, in sein Grab zu sinken, an dessen Schwelle es ein Jahrtausend gestanden hatte. — Alle diese größtentheils erst nach Jahrhunderten zu voller Wirksamkeit gelangenden Bildungseinflüsse der alten Welt auf die christliche hatten sich im patristischen Zeitalter vorbereitet, und es ist erhebend, es ins Einzelne zu verfolgen, mit welcher Sorglichkeit der lenkende Geist die feinen Einschlagfäden, durch welche beide Geschichten mit einander zusammenhängen sollten, gezogen hatte, ehe in der Völkerwanderung das

Mächte der Zerstörung über das lebensunfähige Alte sich entfesseln, und das Wort des Apostel Paulus als geschichtliche Thatsache bewähren durften: das Alte ist vergangen, siehe, es ist Alles neu worden.

Daß während des großen Gährungsprozesses, darin sich das Mittelalter mit neuem Staatsthum, neuen Sitten, ja Sprachen gestaltete, das intellectuelle Interesse gegen das unmittelbar plastische Ringen des Geistes nach organischer Form völlig in den Hintergrund treten mußte, versteht sich von selbst, ohne daß darum mit Recht diese von Lebenskraft schwellende, hoffnungsreiche Zeit eine dunkle, barbarische genannt werden könnte. Sie enthielt einen zwar noch blüthenlosen, aber keimvollen Frühlingsanfang; der Geist der Zukunft lebte in ihr und wirkte nicht etwa nur als verborgener Trieb, sondern offenkundig als bewußter, zweckvoller Wille. Denn Rom, welches in der verwirrungsreichen, den stettigen Fortgang christlicher Entwicklung unterbrechenden Uebergangsperiode alle Strahlen des kirchlichen Bewußtseins in sich gesammelt, allen intellektuellen Gehalt, den dieses während der verflossenen Jahrhunderte sich errungen, treulich bewahrt hatte, und eben hierdurch zum geistigen Mittetpunkt der abendländischen Kirche erhoben war, wirkte mit der überwiegenden Macht seiner Einsicht und — wir dürfen es nicht leugnen — auch mit der Stärke frommer Begeisterung in dem neu sich gründenden Staaten- und Völkerleben nach allen Richtungen hin ordnend, versittlichend, den Glauben theils gründend, theils kräftigend, und sprach in seiner großartigen Thätigkeit die christliche Idee als die einige, geschichtliche Weltseele aus, die in neuer socialer Organisation sich verleiblichte.

Was sich hierbei nothwendig entfalten mußte, war die Hierarchie; denn das zu klarer Selbstverständniß durchgebil-

dete christliche Bewußtsein, getragen von dem in Rom centralisirten Klerus, befand sich jetzt einer in den jugendlichen Völkern erscheinenden, geistig völlig unreifen Gemeine gegenüber, und durch dieses Verhältniß war die Entwicklung hierarchischer Macht unmittelbar entschieden. Ging ja doch die Unterscheidung zwischen Klerikern und Laien schon bis ins apostolische Zeitalter zurück, und wenn sie auch ursprünglich nur durch das liturgische Element der Religion und das Streben der Gemeine, eine in sich lebendig reflectirte, organisch gegliederte Einheit zu bilden, motivirt war, so mußten doch die Kleriker, je mehr sie bei der wachsenden Extension der Kirche das tiefere, esoterische Bewußtsein der Glaubensidee vorzugsweise in sich darstellten, frühzeitig schon jenes Uebergewicht erlangen, welches die Macht der Intelligenz stets verleiht, und dieses Uebergewicht mußte durch den von ihren liturgischen Funktionen sich auf sie übertragenden priesterlichen Charakter bedeutend verstärkt werden. Geschah dies nun schon in derjenigen Periode, worin Kleriker und Laien, wenn auch an Einsicht verschieden, im Ganzen doch einer und derselben allgemein ausgeprägten Zeitbildung angehörten, wieviel mächtiger mußte sich nicht in der beginnenden Entfaltung des Mittelalters jene Präponderanz erweisen, wo der Klerus als alleiniger Bewahrer des entwickelten christlichen Bewußtseins und der untergegangenen Bildung älterer Zeit einem der höhern Gesittung noch ermangelnden Geschlecht mit der Pflicht gegenüberstand, dessen kräftige Sinnlichkeit zu bändigen und es der Herrschaft der Idee zu unterwerfen? Nicht anmaßliche Uebergriffe Einzelner, sondern die großen weltgeschichtlichen Ereignisse hatten es herbeigeführt, daß das, was ursprünglich nur eine organische Gliederung der einigen Gemeine innerhalb ihrer selbst gewesen war, nunmehr in zwei große, sehr differente Gestalten auseinandertrat, und die Christenheit in eine unmün-

dige, der geistlichen Leitung bedürftige Völkergemeine, und eine aus dem Bewußtsein der Glaubensidee sich mit Freiheit selbstbestimmende, den leitenden Geist unmittelbar in sich ausdrückende Priestergemeine zerfiel, welche letztere in ihrem sich immer mehr befestigenden organischen Zusammenhang sich dann freilich auch immer mehr als die Kirche im eminenten Sinne des Worts wußte, und auch den christlichen Nationen gegenüber so nannte. Wenn nun diese Kirche nicht bloß in geistlichen Dingen, sondern auch in allen socialen Interessen des Völkerlebens eine leitende, maaßgebende Macht ausübte, so muß man auch hierin nicht so ohne Weiteres eine Aeußerung der Herrschsucht erblicken. Denn es lag in dem Wesen des christlichen Staatsthums, sich nicht wie das alte heidnische vom Naturbewußtsein, sondern von der Gottesidee aus zu entwickeln; darin eben war es ein christliches, daß es das religiöse Bewußtsein zu seiner Basis hatte, und wie die Kirche dieses letztere am unmittelbarsten und reinsten in sich ausdrückte, so kam ihr aus innerer Nothwendigkeit eine ordnende und beaufsichtigende Gewalt im Bildungsproceß des öffentlichen Lebens zu. Wohl entfaltete in diesem Processe sich auch das Naturell der Nationen, und eben so machte der Naturcharakter der verschiedenen Länder dabei seinen mitbestimmenden Einfluß geltend; doch blieben diese Momente von untergeordneter Bedeutung, so lange das auf alles Menschlich-individuelle sich gleichsehr beziehende, für alle Regionen und Klimate der Erde gleicherweise gültige Allgemeinchristliche sich noch erst im Leben völlig auszuprägen hatte. Das Mittelalter war eben deswegen im eigentlichsten Sinne des Worts eine katholische Weltzeit, eine solche nämlich, worin das Allgemeine zwar das Besondere seinem Keime nach in sich trug und zur Entwicklung brachte, es aber auch festhielt und nicht zu freier Regung selbständiger Lebendigkeit aus

ſich entließ. Daher hatten darin die Völkerindividualitäten nur erſt ein embryoniſches Daſein; was man Volksthümlichkeit, Nationalcharakter nennt, rang ſich zwar wie eine Pflanze allmälig aus dem allgemeinen kirchlichen Mutterboden ans Licht, gelangte aber noch nicht zu ſpontaner Selbſtbewegung, und mithin auch nicht zu weltgeſchichtlicher Bedeutung; denn im Weſentlichen waren es einerlei Typus des Lebens und einerlei Form des Staatsthums, welche ſich in allen Ländern ausprägten, ja ein und daſſelbe geſchichtliche Thema führte ſich bei allen Völkern durch. Aber dieſes Thema ſelbſt war nichts anderes, als die wachſende Erſtarkung des Moments der Selbſtheit im öffentlichen Leben; Kirchenthum und Staatsthum, geiſtliches und weltliches Regiment traten einander immer entſchiedener als gleich poſitive Gewalten gegenüber, und ſuchten in langen, verhängnißreichen Schwankungen, in welchen ſie das Maaß ihrer Kräfte an einander prüften und erfuhren, ihr Gleichgewicht. Während dieſer mächtigen Oscillation blieben zwar die Völker äußerlich in geiſtiger Abhängigkeit, innerlich aber entwuchſen ſie immer mehr der klerikaliſchen Bevormundung, und auch hier war es die Kirche ſelbſt, welche die Befreiung herbei führte. Wie ſie nämlich zuerſt das organiſirende Prinzip in der neu ſich gründenden Civiliſation geweſen war, ſo entband ſie ſpäter, nachdem das öffentliche Leben zu ſtabileren Formen gelangt war, auch die Macht der höheren Geſittung, den freien, ſchöpferiſchen Geiſt der Wiſſenſchaft. Still und faſt unbemerkt entfaltete ſich derſelbe in klöſterlicher Einſamkeit; allen weltlichen Intereſſen abgewandt ſprach er zunächſt allein das eſoteriſche Weſen der Kirche aus; bald jedoch überſchritt er kraft ſeiner univerſellen Natur die Grenzen des rein kirchlichen Gebietes, drang befreiend in das Innere des Volkslebens, und führte dieſes jener Mündigkeit entgegen, welche in der Reformation ihren

bewußten Ausdruck findend eine neue Weltzeit ausgebar. Denn nur ihren äußeren Ausgangspunkt hatte die reformatorische Bewegung an der Glaubenslehre, ihr inneres Motiv dagegen lag allein in dem gereiften Selbstbewußtsein der Völker, kraft dessen sie sich selbst als die Kirche Christi anerkannten. Der in der Reformation sich verwirklichende Gedanke war der der freien Gemeine; ihre siegreiche Macht hatte sie an dem überall zur Evidenz gelangenden Bewußtsein: nicht der Klerus, sondern die Gemeine sei die Kirche, in der Gemeine ruhe der christliche Geist und so auch der priesterliche Charakter, welchen sie nur auf Einzelne als ihre Organe übertrage; das Verhältniß von Klerikern und Laien müsse in der Kirche auf seine ursprüngliche Geltung zurückgeführt werden, eine von der Gemeine unabhängige, selbständig constituirte Priesterkirche, wie die römische, leite sie auch ihre Machtvollkommenheit vom Apostel Petrus ab, sei keine Stiftung Christi, daher unwahr in sich selbst, und die despotische Gewalt, die sie sich über die Gemeine anmaßt, dürfe nicht länger geduldet werden. Dies Bewußtsein vom wahren Wesen der Kirche war es, was allen reformatorischen Impulsen, mochten dieselben theologischer oder politischer Natur sein, eine so unmittelbare und weitgreifende Wirkung gab. Die geschichtliche Potenz aber, welche vor allem Andern dieses Bewußtsein und mit demselben die innere Befreiung gezeitiget hatte, war die aus der Tiefe des mittelalterlichen Geistes selbst hervorgegangene speculative Intelligenz, war die scholastische Philosophie.

Wie in der vorchristlichen Zeit die griechische Speculation zwar nur von dem Interesse Einzelner auszugehen, und lediglich sich selbst zu bezwecken schien, in Wahrheit aber als ein wesentliches Resultat weltgeschichtlicher Entwicklung schon unmittelbar auftrat, und in ihrem Verlauf eben diese Entwicklung nur fort-

ſetzte, ſie ihrem abſoluten Ziele, dem Offenbarwerden der chriſtlichen Idee entgegenführte, und ſich ſo als ein der geſchichtlichen Zukunft dienendes Organ erwies, ſo ſehen wir auch im Mittelalter die Philoſophie, obſchon von zerſtreuten ſubjektiven Anfängen aus ſich entfaltend und ſcheinbar nur ſich ſelbſt wollend, ihrem tieferen Zwecke nach als ein mächtiges Agens auftreten, mittelſt welches ſich der chriſtliche Geſchichtsgeiſt aus den ſcharf ausgeprägten Formen einer ihm unangemeſſenen Wirklichkeit in eine höhere entſprechendere Geſtalt hinüberleitete. Auch hier finden wir, wie in der alten Welt, mit der ſpekulativen Geiſtesbewegung eine eigenthümliche Kunſtentwicklung verbunden, welche, ob auch äußerlich unabhängig von jener, doch in tiefem inneren Zuſammenhang mit ihr der immanenten Aufgabe des Zeitalters, der Befreiung der Gemeine diente. Welchen mächtigen Einfluß die mittelalterliche Kunſt und Poeſie auf die Ausbildung des modernen Zeitprincips ausübte, muß hier unerörtert bleiben; das Weſen der ſcholaſtiſchen Philoſophie aber und die Bedeutung derſelben für die geſchichtliche Fortentwicklung iſt beſtimmter hervorzuheben.

VI.

Scholaſtiſche Philoſophie.

Schon in ihrem Beginn nahm die mittelalterliche Spekulation denjenigen Standpunkt ein, welchen ſie als den höchſten, den ganzen Verlauf ihrer Entwicklung hindurch feſthalten durfte. Während die antike Philoſophie ſich erſt in tiefer Geiſtesanſtrengung zu ihrem abſoluten Prinzip emporarbeiten mußte, und

nur mittelst einer Reihe von Uebergangsstufen sich zum Standpunkt der Idee erheben konnte, fand die scholastische Philosophie ein nicht bloß unmittelbares, sondern sogar schon zu reifer Entwicklung gelangtes Bewußtseln der Idee bereits vor; daher hier gar nicht, wie in der vorchristlichen Zeit, die Tendenz vorhanden war, über das im unmittelbaren Wissen Gegebene hinaus zur Erzeugung eines höheren Gedankens fortzugehen; denn der höchste war im christlichen Glauben, der die Kraft und Bedeutung eines unmittelbaren Wissens hatte, gegeben. Darin allein konnte jetzt die philosophische Arbeit bestehen, die Idee von dem Charakter des bloßen Gegebenseins zu befreien, und sie als Selbstthat des Denkens auszusprechen; wenn die griechische Spekulation ihren absoluten Wahrheitsgehalt, darin sie sich vollendete, erst nach langem Ringen in der Offenbarung des Genius erreichte, so hatte die scholastische an der Offenbarung des Absolutwahren ihren Ausgangspunkt, und ihr wesentliches Streben war nur darauf gerichtet, in dem Offenbarten den ursprünglichen Besitz des denkenden Geistes selbst wieder zu erkennen, und es eben hiermit zu dessen eigener Position zu machen. Ihre Entwicklung bestand daher auch nur in der fortschreitenden Bewältigung des absoluten Princips, womit sie schon unmittelbar angefangen hatte, und in der immer genügender sich vollziehenden Ausgleichung der erscheinenden Differenz zwischen dem begreifenden Denken und dem unendlichen Inhalt der offenbarten Idee. Diese Eigenthümlichkeit der scholastischen Philosophie gestattet es, uns in der hier zu gebenden Darstellung des Wesentlichen derselben ohne Beeinträchtigung des Zweckes dieser Einleitung auf eine allgemeine Charakteristik zu beschränken, wozu ohnehin die Masse des sich darbietenden Stoffes nöthigen würde.

Das Auftreten der scholastischen Philosophie war an sich selbst das Speculativwerden des christlichen Bewußtseins; die

nothwendige Tendenz dieses letztern, die Einheit des Göttlichen und Menschlichen als eine auch im Denken vollbrachte in sich zu tragen und so die christliche Idee auch als Wissenschaft zu besitzen, hatte an der Arbeit der Scholastiker ihren geschichtlichen Ausdruck. Daher war der in dem patristischen Zeitalter zu bestimmter Form gelangte Glaubensinhalt das Element, in welchem diese Philosophie sich gestaltete, und die wesentliche Voraussetzung derselben; eine Voraussetzung jedoch, welche sie in ihrer Entfaltung immer tiefer in sich selbst, in ihre freie Denkbewegung hineinzog, womit sie denn auch immer mehr jene unbedingte, sich selbst tragende Gestalt erreichte, welche der Wissenschaft eignet. Man pflegt die Scholastik als die Philosophie im Dienste der Kirche zu bezeichnen; verstände man hierbei unter Kirche die im menschlichen Geschlecht sich verwirklichende christliche Idee, so wäre gegen solche Bezeichnung nichts einzuwenden, nur würde dadurch nichts dem scholastischen Geiste ausschließlich eigenthümliches angegeben, denn in diesem Sinne ist auch die moderne Philosophie im Dienste der Kirche, und schon die antike ist es gewesen. So versteht man indeß jenen Ausdruck nicht; man will damit eine Beschränktheit der mittelalterlichen Spekulation, eine innere Unfreiheit derselben aussagen. Die Anerkennung des christlichen Dogma, von welcher die Scholastiker ausgehen, soll sich bei ihnen nicht auf ein unmittelbares Bewußtsein der Wahrheit desselben gründen, sondern durch die Macht hierarchischer Auctorität, welche ihren Geist in Fesseln schlug, ihnen von Außen her aufgezwungen sein. Diese Ansicht ist jedoch thatsächlich falsch. Wenn irgendwo im Mittelalter die Geistesfreiheit kühn hervortrat und sich der hemmenden kirchlichen Gewalt rücksichtslos entgegenstellte, so geschah es in der Philosophie; die Scholastiker waren recht eigentlich die Protestanten vor der Reformation, die Leiter einer fortschreitenden Bewegung, die den zähen Wi-

derstand Roms langsam aber siegreich überwältigte. Ward auch mancher von ihnen ein Märtyrer seiner Gesinnung, so wirkte diese selbst doch als unbezwungene Macht fort, und die nämliche Zeit, in welcher die Hierarchie dem weltlichen Regiment gegenüber mit unbeugsamer Consequenz ihre Zwecke verfolgte, zeigt sie uns in ihrer Stellung zu der auf ihrem eignen Boden emporwachsenden Philosophie schwankend und inconsequent, und mehr als einmal sehen wir sie, was sie erst verdammte, nach kurzer Zeit dulden und bald darauf als ihre eigne Ansicht adoptiren. Knechte einer äußerlich zwingenden Auctorität sind also die Scholastiker sicher nicht gewesen, und ihre innere Unfreiheit könnte nur darin bestanden haben, daß sie sich auf der Basis des christlichen Glaubens bewegten. So urtheilen denn auch wirklich alle diejenigen, welche meinen, ächte Philosophie dürfe nicht vom Glauben, sondern nur vom Zweifel ausgehen, eine Ansicht, die jedoch, so verbreitet sie auch jetzt noch immer ist, aller innern Wahrheit entbehrt, und von der Geschichte auf das Directeste widerlegt wird. Nie ist eine historische Entwicklungsperiode der Philosophie vom Zweifel ausgegangen, nie konnte sie aus ihm entspringen; denn der Zweifel hat keine gestaltende, sondern nur eine auflösende Kraft, und setzt darum schon freie Gedankenformationen voraus, gegen die er sich richtet. Auf bereits errungenem philosophischem Boden tritt er überall erst hervor, zur Macht aber wird er dann, wenn eine große geschichtliche Periode sich zu Ende gebracht hat, und das sie bewegende geistige Prinzip sich in völliger Klarheit wissend und verstehend über sich hinausweiset, ohne doch seine Schranke durchbrechen zu können. Da wird der Zweifel die wesentliche Form des Gedankens selbst, der Ausdruck eines erlöschenden Weltbewußtseins. Daher sehen wir in der antiken Welt erst nach vollendeter Entwicklung der Spekulation die Skepsis als Gestalt denkender Betrachtung auf-

treten; eben so begegnen wir ihr im Uebergang der mittleren zur neueren Zeit, ja selbst in dieser bezeichnet ihr Erscheinen (in Hume z. B.) den nach einer Richtung hin vorhandenen Abschluß der philosophischen Arbeit. Der Ausgangspunkt der Philosophie dagegen war zu allen Zeiten der Glaube, d. h. ein unmittelbares, freies Anerkennen der Idee als göttlichen Gehalts sei es nun der objektiven Natur, wie in der alten Welt, oder der objektiven Geschichte, wie im Mittelalter, oder des subjektiven Geistes, wie in der neuern Zeit; man müßte sich denn, was diese letztere betrifft, von dem kleinen skeptischen Experiment, welches Cartesius weniger sich selbst, als Andren vormachte, täuschen lassen. Daß also die Scholastiker den Glauben zu ihrer Basis hatten, ist ihnen weder eigenthümlich, noch kann es ihnen als Beschränktheit ausgelegt werden, da ja ihre ganze Energie darauf gerichtet war, die unmittelbare Anerkenntniß der Idee zur wissenschaftlichen Erkenntniß zu erheben. Doch es kommt ja überhaupt nicht auf Bestimmung des persönlichen Werthes dieser Männer an; gewiß ist, daß wenn der Inhalt des christlichen Bewußtseins, das sich nun einmal thatsächlich zur Weltmacht erhoben hatte, nicht an sich selbst einer spekulativen Erfassung eben so bedürftig als fähig gewesen wäre, kein subjektives Interesse, Glauben und Wissen zu versöhnen, ausgereicht hätte, eine Glaubenswissenschaft zu erzeugen, wie das Mittelalter sie wirklich hervorgebracht hat.

Doch auch das rein philosophische Element, welches nächst dem christlichen Gedanken sich in der Scholastik ausspricht, soll nach der noch immer herrschenden Beurtheilung derselben kein freies Erzeugniß des spekulativen Geistes, sondern ein Ueberkommenes gewesen sein; der ganze Inhalt dieser Philosophie soll sich aus den zwei disparaten Ingredienzien des christlichen Dogma und Aristotelischer Metaphysik wunderlich zusammenge-

setzt haben. Nun läßt sich allerdings die große Bedeutung des Aristoteles in der Entwicklung der mittelalterlichen Speculation nicht leugnen; nichtsdestoweniger aber ist es eine eben so in sich selbst unstatthafte, als die thatsächliche Wahrheit entstellende Ansicht, wenn man die scholastische Philosophie als eine nur äußerliche, durch zufällige Ereignisse herbeigeführte Coalition gegebener kirchlicher Vorstellungen mit gleichfalls gegebenen abstrakten Philosophemen betrachtet. Es darf nicht vergessen werden, daß ja das Mittelalter seinem ganzen Wesen und Inhalt nach eine zweite historische Weltzeit war, die, ob auch von einem neuen Prinzip bewegt und in allen Richtungen Neues gestaltend, immer doch das Resultat der bereits abgeschlossenen ersten Geschichte blieb, und ihren tiefen inneren Zusammenhang mit dieser in ihrem ganzen Entwicklungsprozeß offenbaren, ja um so bestimmter und schärfer in die Erscheinung herausarbeiten mußte, je mehr ihr eigenthümliches Prinzip sich zu concreter Gestaltung durchbildete. Ueberall finden wir daher im Mittelalter mit der ihm einwohnenden ursprünglichen Produktionskraft ein reproduktives, auf die schon vollbrachte historische Arbeit bezogenes Element verbunden, welches in die getrennten Weltperioden die Stetigkeit einer einigen, universellen Geschichtsbewegung brachte; und wie sich dieses in der Formation des Staatsthums und in der Kunstentwicklung des Mittelalters aussprach, so mußte es sich auch in der Entfaltung seiner Spekulation offenbaren. Die scholastische Philosophie, ob auch ganz und gar aus der christlichen Idee herauswachsend, hatte die griechische zu ihrer Voraussetzung, und ruhte auf ihren Schultern. Ohne die Momente des Werdens derselben durchlaufen zu dürfen, hatte sie deren großes, gediegenes Resultat, die Platonische Gedankenwelt, mittelst der patristischen Bildung in tausendfältig gebrochenen Strahlen überkommen, und schon der erste, kümmerliche Unterricht, der in

den Mönchsschulen ertheilt wurde, beruhte auf altgriechischer Geistesthat, und setzte mit ihr in Verbindung. Man meint diese Verbindung sehr gering anzuschlagen, indem man sie auf die Kenntniß eines dürftigen Auszuges aus den logischen Büchern des Aristoteles reducirt; erwägt man indeß, welche tiefe Anstrengung, welcher Aufwand speculativer Produktivität vorangehen mußte, ehe der griechische Genius den Standpunkt erreichte, auf welchem auch nur das Problem einer Logik entstehen konnte, und wie eben auch dann ein so tiefsinnig ordnender Geist wie Aristoteles dazu gehörte, in abstrakten Lineamenten die Naturform des reinen Denkens zu verzeichnen, so wird man wohl die unermeßliche Bedeutung jenes dürftigen Auszuges, welcher überdies nicht blos die logischen Funktionen, sondern auch die allgemeinsten ontologischen Kategorien enthielt, anerkennen, und seiner Wirkung die folgenreiche innere Befreiung zuschreiben müssen, die dem jugendlichen Geiste dadurch zu Theil ward, daß er der Macht seines Denkens als zureichenden Organs für die Bestimmung der Wahrheit von vorn herein gewiß wurde. Schon in der alten Welt war Aristoteles der Vermittler zwischen dem subjectiven Denken und der für die Anschauung bereits zu gediegener Gestalt gelangten spekulativen Idee gewesen, und als im Mittelalter die Philosophie zu neuer Entwicklung erwachte, fiel ihm die nämliche Wirksamkeit zu. Auch das christliche Prinzip hatte sich bereits zur concreten Welt verwirklichet, und zwar nicht blos für den Glauben, sondern auch für die Anschauung; denn es war als eine organisch gegliederte, Alles bändigende und sich unterwerfende Macht vorhanden, und wiewohl wesentlich ideal, doch auch zugleich eine fühlbare Realität, welche wie eine zweite Natur, und in der ganzen Unmittelbarkeit einer solchen alle Geister umfing. Nichtsdestoweniger blieb es seiner Idealität nach eine reine Gedankenwelt; zu einer

solchen hatte es sich in der Arbeit der patristischen Zeit entwickelt, und war darin bereits durch einen complicirten Denkproceß hindurchgegangen. Aber das Denken dieses Zeitalters war wesentlich ein in die Glaubenssubstanz vertieftes und sie als plastische Kraft durchdringendes gewesen; Dogmen waren das Produkt desselben, d. h. seiende Gedanken, welche von der bestimmenden Thätigkeit des subjectiven Geistes völlig abgelöst, ihm in strenger Gegenständlichkeit als sich selbst tragende Wahrheit gegenüberstanden. Das Erwachen des speculativen Strebens im Mittelalter bestand nun eben darin, daß es dem Denken des Subjektes nicht mehr genügte, sich zu jenen objektiven Gedanken, wie zu Naturdingen, blos unmittelbar auffassend zu verhalten; daß es sich getrieben fand, die Sprödigkeit derselben zu durchbrechen, und sie, eben weil sie nicht Dinge, sondern Gedanken waren, mit seiner begreifenden Kraft zu durchdringen, sich in ihnen wiederzuerkennen, und sie so in seine Selbstthat umzuwandeln. Der Trieb nun des Denkens, eine solche Stellung anzunehmen, ging rein aus der christlichen Idee selbst hervor, welche ihre Fortentwicklung in der Intelligenz nicht minder als im Leben forderte; die Kraft aber, die eingenommene Stellung zu behaupten und mit Erfolg zu bethätigen, erhielt das Denken durch die Zucht der Aristotelischen Logik. Je abstrakter ihm darin die reine Denkform entgegentrat, desto mehr ging ihm die innere Nothwendigkeit derselben, und eben damit ihre Bedeutung eines Organs und Maßstabes der Wahrheit auf; das Selbstvertrauen, den geheimnißreichen göttlichen Inhalt des christlichen Bewußtseins mit dem Gedanken zu durchdringen, erstarkte, und in gleichen Maaße die Fähigkeit dazu. So mächtigen Einfluß des Aristoteles auf die Entwicklung der scholastischen Philosophie muß man denn allerdings zugeben; weiter aber darf nicht gegangen werden. Den

speculativen Kern der Lehre des Stagiriten, also das, was recht eigentlich seine Philosophie ausmacht, wird man in der Scholastik nicht finden, und hat darum kein Recht, in ihr eine Coalition von Kirchenlehre und Aristotelischer Philosophie anzusprechen. Wie hätte auch eine solche Coalition möglich sein sollen, da die Weltanschauung des Mittelalters der des alten Griechen so diametral entgegengesetzt war? Während Aristoteles ganz in der sichtbaren Welt lebte, und den Geist nicht anders kannte und bestimmte, als so, wie er dem Natürlichen immanent ist, hatte das Bewußtsein, von welchem im Mittelalter die Philosophie ausging, eine unsichtbare, von aller endlichen Natürlichkeit absolut geschiedene, rein spirituelle Welt zu seinem unmittelbaren Gegenstande, und dies so sehr, daß dadurch die sinnlich sich darbietende Natur dem Auge ganz verdeckt wurde, und kein Interesse für die tiefere Betrachtung derselben vorhanden war. Hat man es ja schon oft genug als eine seltsame Eigenthümlichkeit am Mittelalter hervorgehoben, daß es der Natur so völlig entfremdet gewesen, und in ihr weniger ein nach Gesetzen geordnetes Reich, als ein unheimliches Gebiet magischer Kräfte erblickt habe. Wie hätte sich aber eine solche Stellung zur Natur, welche ja nicht blos die des gemeinen Volkes war, sondern auch von der Intelligenz des Zeitalters behauptet wurde, erhalten können, wenn die Aristotelische Philosophie, die ihre Heimath in der Natur hatte, sich wahrhaft der Geister bemächtiget hätte? Der Pädagog zur Philosophie war also Aristoteles wohl im Mittelalter, den Syllogismus als wissenschaftliche Erkenntnißform, und die abstrakten Gedankenbestimmungen des Seienden überhaupt theilte er ihm mit; die Philosophie selbst aber arbeitete der Geist des Zeitalters so sehr aus der Fülle seiner ursprünglichen Eigenthümlichkeit heraus, daß er der Lehre des alten Meisters nicht nur keinen Eingang gewährte, sondern sie

nicht einmal zu verstehen vermochte. Wenn dabei Aristoteles, je mehr die Scholastik sich entwickelte, zu desto größerem Ansehen gelangte, und zuletzt fast die Verehrung eines Heiligen genoß, so muß man nicht vergessen, daß der so verehrte Philosoph ein Produkt des scholastischen Denkens selbst war, ein Bild, das dem Weisen von Stagira im Wesentlichen nicht viel ähnlicher war, als etwa der mittelalterliche Alexander von Macedonien dem Sohne des Philippos. Der Anschluß der Scholastiker an Aristoteles war freilich ihre eigne Meinung, aber auch nur eine Meinung, ein Selbstverkennen, von dem man sich in der Beurtheilung ihrer Speculation nicht bestimmen lassen darf; diese blieb vielmehr trotz aller Berufung auf Aristotelische Metaphysik dem intuitiven Denken Platons, welches das Allgemeine als in sich seiendes festhielt, innerlich viel verwandter; und was bei Aristoteles als eine sich von selbst verstehende Voraussetzung auftrat, daß nämlich das Allgemeine dem Individuellen inhärent sei, das wurde in der Scholastik das tiefste und schwierigste Problem. Das wahre Verhältniß dieser letzteren zu Aristoteles kam denn endlich auch wirklich zum Bewußtsein; denn als der scholastische Standpunkt sich durchgeführt hatte, und die neue Zeit sich vorbereitete, da war es eine der ersten, für die Regeneration der Philosophie folgenreichen Entdeckungen der sich gestaltenden historischen Uebergangsperiode, daß die Scholastik den Aristoteles corrumpirt habe, daß der Philosoph eine ganz andre Lehre habe, als die im Interesse der Theologie ihm aufgebürdete; und so konnte sich eine Schule der sogenannten reinen Peripatetiker bilden, die es sich zur Aufgabe machte, den Aristoteles mit Beiseitsetzung der massenhaft vorhandenen, arabischen und scholastischen Commentare, rein aus sich selbst und ohne Beziehung auf den christlichen Gedanken zu verstehen.

Das hier Bemerkte mag genügen, das Unangemessene her-

vortreten zu lassen, welches in dem Verfahren moderner Geschichtsschreiber der Philosophie liegt, wenn sie die wachsende Bekanntschaft mit den Schriften des Aristoteles zum Prinzip der fortschreitenden Bewegung des scholastischen Geistes machen, als wäre diese Bewegung eine zufällige, lediglich durch äußere Ereignisse motivirte gewesen, als hätte nicht das Mittelalter an der ihm immanenten Idee einen innern Impuls zu nothwendiger philosophischer Entwicklung gehabt, welche wesentlich unabhängig von äußern Einflüssen, durch zufällige Zeiterscheinungen wohl gefördert, aber niemals dirigirt werden konnte, vielmehr erst dadurch, daß sie dieselben in ihren Kreis hineinzog, ihnen eine höhere historische Bedeutung verlieh, die sie durch sich selbst zu erreichen keine Kraft gehabt hätten; wie denn dies in jeder geschichtlichen Entwicklung einer Idee dem Zufälligen widerfährt. So kamen denn auch die fleißigen, aber eigener speculativer Kraft entbehrenden Commentare der Araber über Aristoteles einem Bedürfniß der Scholastiker entgegen, und nützten ihnen. Eine speciell sich durchführende, pragmatische Geschichtsschreibung wird darum von ihnen reden, ihre Einwirkung beachten müssen; sie aber so hoch anzuschlagen, als ob sie den Entwicklungsgang der christlichen Philosophie bestimmt, und dieser eine Richtung gegeben hätten, welche von derselben nicht auch ganz unabhängig von ihnen eingeschlagen worden wäre, ist durchaus unzulässig. Für den hier vorliegenden Zweck kann man jedenfalls einer Berücksichtigung derselben völlig entrathen.

Eine nähere Darlegung der ersten Regungen des wissenschaftlichen Sinnes, welche schon im achten Jahrhundert erwachten und durch das neunte und zehnte sich in vereinzelten Fulgurationen mit wachsender Energie hindurchzogen, liegt außer den Grenzen der allgemeinen Charakteristik, die es allein hier gelten darf; nur Folgendes möge hierüber bemerkt werden. Als

im Abendlande vornehmlich durch die Wirksamkeit Karls des Großen geordnetere Zustände eingetreten waren, die es wieder gestatteten, sich mit innerer Muße dem Kern des Daseins, dem Christenthum betrachtend zuzuwenden, da schien es zunächst, als sollte die Arbeit der patristischen Zeit von Neuem aufgenommen, der dogmatische Gestaltungsproceß des Glaubensinhalts fortgesetzt werden; wie denn auch wirklich die katholische Abendmahlslehre in dieser Zeit ihre Ausbildung erhielt. Unerachtet dieser vereinzelten Erscheinung war gleichwohl die Periode der Dogmenformation in Wahrheit vorüber; die wesentlichen Glaubensmomente hatten bereits ihre scharfe Bestimmtheit erreicht, und waren in dieser Bestimmtheit so feste, unantastbare Wahrheiten geworden, daß die denkende Betrachtung sich gar nicht mehr als lebendiges Prinzip in ihnen befand, sondern nur eine Stellung ihnen gegenüber annehmen konnte. Das auf diese Weise gesetzte Verhältniß bestand nun unmittelbar darin, daß das Denken die Dogmen als ein Aggregat einzelner, durch ihre Bestimmtheit von einander gesonderter Lehren in sich aufnahm; es war so zuvörderst die das Mannigfaltige umfassende und zusammenhaltende Kraft. Was sich aber hieraus mit innerer Nothwendigkeit entwickelte, war die Tendenz, die vielen Lehrbestimmungen nicht bloß in ihrer Geschiedenheit äußerlich nebeneinander zu besitzen, sondern sie in Zusammenhang zu bringen und zu einem Ganzen zu verbinden. Das Denken ward hiermit zur verknüpfenden Thätigkeit für einen ihm gegebenen Gedankenstoff; es mußte das Band selbst erzeugen, und da dieses kein äußeres, die Dogmen bloß umschlingendes sein konnte, sondern sich durch dieselben hindurchziehen mußte, so war eine neue Denkbewegung gesetzt, nämlich ein Eingehen der Intelligenz in den schon vorhandenen Lehrstoff, welches zugleich von der Aufgabe bestimmt war, ein stetiges gedankenmäßiges Uebergehen

aus einem Dogma in das andere zu ſein. Nicht alſo die Fortſetzung der patriſtiſchen Beſtrebungen beſchäftigte jetzt den Geiſt, eine davon ganz verſchiedene Tendenz bewegte ihn; es war ihm nicht um Dogmenerzeugung, ſondern um den Dogmenorganismus, kurz um die Ausbildung einer Dogmatik zu thun. In der Löſung dieſer Aufgabe eben erhob ſich die mittelalterliche Intelligenz zur Philoſophie, ja das gediegene Reſultat der ſcholaſtiſchen Spekulation iſt die Dogmatik, als Wiſſenſchaft des chriſtlichen Glaubens. Darum ſetzt auch das Auftreten der Scholaſtik ein ſchon vorhandenes beſtimmtes Bewußtſein jener Aufgabe voraus; die allmälige Entwicklung dieſes Bewußtſeins ſelbſt vom dunklen Gelſtestriebe zu klarer Selbſtverſtändniß, eine Entwicklung, welche der ſcholaſtiſchen Philoſophie vorangehen mußte, und daher nicht zu ihr gerechnet werden darf, vollbrachte ſich im neunten und zehnten Jahrhundert. In den zerſtreuten Bemühungen einzelner, bald mehr bald weniger begabter Männer dieſes Zeitraumes war überall das Beſtreben vorwaltend, den kirchlichen Lehrſtoff zu ſyſtematiſiren; der innere Drang, die getrennten Dogmen durch Gedankenübergänge mit einander in Verknüpfung zu bringen, äußerte ſich in mancherlei Verſuchen, und weil ein ſolches Uebergehen nothwendig eine dialektiſche Form haben mußte, ſo entfaltete ſich in gleichem Maaße mit dem Bewußtſein der intellectuellen Zeitaufgabe ein Intereſſe an der Dialektik überhaupt, welches, wie es von der zugänglichen Ariſtoteliſchen Logik gefördert wurde, auch den wachſenden Einfluß derſelben erklärt. Auch war das dogmatiſche Moment, in deſſen näherer Betrachtung die neue geiſtige Regſamkeit ſich ſo unmittelbar mit der patriſtiſchen Entwicklung in Verknüpfung ſetzte, daß ſie zunächſt nur als deren ſtetiger Fortgang erſchien, vorzugsweiſe dazu geeignet, die Kraft der Dialektik zu wecken, und die Bedeutung derſelben zum Bewußtſein zu bringen. Es iſt bereits

früher bemerkt worden, daß die in den Kirchenvätern repräsentirte dogmatische Gestaltungsperiode auf ihrer höchsten Entwicklungsstufe nicht sowohl mit einem fest bestimmten Dogma, als vielmehr mit einem Problem endete. Die beiden gleich wesentlichen Seiten der Erwählungslungslehre, göttliche Vorherbestimmung und menschliche Selbstbestimmung, hatten sich in Augustinus und Pelagius nicht nur ausgesprochen, sondern waren als sich gegenseitig sollicitirende Momente einander gegenübergetreten; die Forderung, sie in der Einheit eines concreten Gedanken gleichsehr festzuhalten, gebar sich zwar aus, aber die Vollziehung derselben, welche nur eine dialektische sein konnte, erheischte ein aus seiner Verflechtung mit dem Glaubensstoff frei in sich zurückgekehrtes Denken, wie es dem patristischen Zeitalter nicht beschieden war. Jetzt aber, da der subjektive Geist sich dem bereits formirten Lehrstoff, als einer in sich gediegenen Gedankenwelt gegenüber befand, und das einzige noch flüssige Element in dieser, das sein tieferes Interesse in Anspruch nahm, eben die Erwählungslehre war, die zugleich seine Selbstthätigkeit aufrief, jetzt war die Zeit gekommen, daß das alte Problem, Gnade und Freiheit in jener Lehre mit einander in Einklang zu bringen, wieder aufgenommen wurde, und so sehen wir im neunten Jahrhundert die ersten Erweisungen der von Neuem erwachenden intellektuellen Energie sich an das Dogma der Prädestination knüpfen. Blieben dieselben vorerst auch resultatlos, so gaben sie doch dem ohnehin sich regenden Interesse an der Dialektik eine bestimmte Richtung, und halfen die Anerkennung derselben, als eines hochwichtigen Organs der Wahrheit hervorbringen. Im elften Jahrhundert erreichte dem gegebenen Lehrstoff gegenüber das Denken die Gewißheit seiner logischen Macht über denselben, und damit zugleich die Aner-

kennung nicht nur seiner Befugniß, sondern sogar seiner Verpflichtung zur dialektischen Bewältigung des Dogma.

Anselmus war der tiefsinnige Geist, in welchem dieses Bewußtsein zu voller Klarheit gelangte, und auch sofort der unmittelbare Impuls zu einer spekulativen Entwicklung wurde, die sich von ihm aus ununterbrochen durch mehrere Jahrhunderte zog; mit ihm begann die scholastische Philosophie.

In der Welt der natürlichen Dinge, so ungefähr sprach er sich aus, erfahren wir vor Allem das Dasein derselben, dann erst suchen wir mit unserer Vernunftkraft ihr Wesen und ihre Ursachen zu erkennen; ohne jenes vorangehende Erfahrungswissen wäre diese Erkenntniß unmöglich. Was nun im Natürlichen die Erfahrung, das ist in göttlichen Dingen der Glaube; er erschließt uns dieselben, durch ihn allein erfahren wir sie, und wie die Vernunft im Natürlichen nichts zu begreifen vermag ohne Erfahrung, so ist sie im Erkennen des Göttlichen ohnmächtig ohne den Glauben. Daher wendet sich die Lehre der christlichen Kirche zunächst allein an den Glauben; die Anerkennung ihrer Wahrheit ist nicht von der Begründung durch die Vernunft abhängig, der Gläubige ist ihrer unmittelbar gewiß, sein Glaube ist an sich selbst ein Erfahren derselben, und behält seine Kraft, ob auch keine Erkenntniß darauf folgt. So verkehrt es aber auch ist, durch Vernunftgründe zum Glauben gelangen zu wollen, so gerechtfertiget erscheint dagegen der Fortgang vom Glauben zum Erkennen. Denn zur Erkenntniß und Liebe Gottes ward der Mensch geschaffen, und dafür mit Vernunftkraft ausgestattet; es ist daher die Pflicht des Christen, wenn er im Glauben befestiget ist, nach begreifender Einsicht dessen, was er glaubt, zu streben, und als Nachläßigkeit muß es erscheinen, wenn solches Streben unterbleibt. Sollte auch nicht Alles in der christlichen Lehre von der Vernunft durch-

drungen werden können, so ist ihr doch Vieles darin zugänglich, und so weit es von ihr erkennbar, soll sie es auch zu erkennen suchen; das Nichterkannte bleibt darum nicht weniger Gegenstand des Glaubens. Bei diesem Ringen nach Einsicht wird sich nun allerdings zwar der Gläubige so verhalten, wie ein Ungläubiger; wie dieser wird auch jener Rechtfertigungsgründe für den Glaubensinhalt suchen; immer aber bleibt doch zwischen beiden der wesentliche Unterschied, daß der Eine Gründe fordert, weil er nicht glaubt, der Andere dagegen ihnen nachforscht, weil er glaubt.

Mit dieser klaren Auffassung der Aufgabe seines Zeitalters hatte Anselmus dem begreifenden Denken eine berechtigte Stellung dem Glauben gegenüber gesichert; der freien Annahme der kirchlichen Lehre sollte die Verständniß der angenommenen folgen, und wie in jener schon ein unmittelbares Wissen göttlichen Inhalts gegeben war, so sollte in dieser ein durch die Denknothwendigkeit (Vernunft genannt) vermitteltes Wissen des nämlichen Inhalts gesetzt werden. Hierbei war es entschiedene Voraussetzung, daß dem Denken die Macht zur Lösung dieser Aufgabe einwohne, daher denn auch dem Glaubenden die Befugniß zuerkannt wurde, wie ein Ungläubiger zu reden, damit das als Offenbarung gegebene sich zugleich als ein vom Denken aus eigener Erkenntnißkraft hervorgebrachtes erweise. Und wie Anselmus hiermit den spekulativen Standpunkt innerhalb des christlichen Bewußtseins als einen diesem wesentlichen aufgerichtet hatte, so nahm er ihn auch mit aller Energie eines von der Idee tief bewegten Geistes ein. Den Kern seines philosophischen Bestrebens bildete die Nachweisung, daß die Lehre von Gott, wie die Kirche sie als Glaubensartikel festhält, ein Resultat des vernünftigen Denkens sei; und was er hier errang, wirkte zum Theil weit über die scholastische Periode hinaus, ja bis zur Kantischen Zeit fort. Sein Gedankengang war im Wesentlichen dieser:

Alles Daseiende ist irgend wodurch hervorgebracht; Dasjenige nun, wodurch alles Andre geworden, kann nicht wiederum durch ein Andres sein, sondern muß als durch sich selbst seiend gedacht werden. Es existirt also nothwendig ein durch sich seiendes Wesen, das als Grund alles Seienden und jeglicher Vollkommenheit desselben, das Sein überhaupt und dessen Vollkommenheit schon ganz ursprünglich und durch sich selbst hat, eben deswegen aber das höchste und vollkommenste Seiende, oder Gott ist. Auf diese Weise erringt sich der Mensch die Gewißheit der Existenz Gottes, damit zugleich aber auch die seiner wesentlichen Einheit. Denn die Macht durch sich zu sein ist eben selbst die göttliche Wesenheit; diese Macht jedoch ist nur Eine. Wollte man daher auch versuchsweise eine Mehrheit durch sich seiender Wesen denken, so würde die göttliche Natur des Durchsichseins, als das ihnen gemeinsame, sie alle umfassen, in der Einheit dieser Natur, welche Gott ist, verschwände aber sofort jene Vielheit. — Auch ohne Bezugnahme auf die existirenden Dinge, und rein aus eigener Kraft vermag die Vernunft das Dasein Gottes zu erkennen. Jeder Mensch nämlich vermag den Gedanken eines absolut und in jeder Rücksicht Höchsten, welches alle Macht und jede mögliche Vollkommenheit dergestalt einschließt, daß darüber hinaus nichts Höheres denkbar ist, in sich zu erzeugen. In Bezug auf das so gedachte Höchste kann aber gar nicht gefragt werden, ob es bloß ein Gedanke, oder auch ein außer dem Denken Wirkliches sei. Denn offenbar ist das bloß als Gedanke gedachte Höchste kein solches, worüber hinaus wir nichts Höheres denken könnten, da ja auch ein außer dem Denken wirkliches Höchste von uns gedacht werden kann, welches offenbar ein Höheres ist, als der von ihm in uns vorhandene Gedanke. Wer also das Absolut-Höchste denkt, ist unmittelbar genöthiget, dasselbe nicht bloß als seinen Denk-

inhalt, sondern als ein in sich selbst wirkliches zu fassen, sonst denkt er eben nicht das Höchste, was er denken kann. Nun ist Gott seinem Begriffe nach gar nichts Andres, als das Absolut-Höchste, oder als das Wesen, über welches hinaus in keiner Rücksicht etwas Höheres denkbar ist; so wie daher der Mensch Gott denkt, denkt er ihn als nicht bloß in seinem Denken, sondern zugleich außer demselben seiend, oder als existirend, und dies mit solcher Nothwendigkeit, daß es ihm, ohne sich selbst zu widersprechen, unmöglich ist, Gott als nicht existirend zu denken. Denn in dem Gedanken Gottes als nicht existirenden wäre das, worüber hinaus kein Höheres denkbar, zugleich unmittelbar als ein solches gefaßt, worüber hinaus ein Höheres — der existirende Gott nämlich — denkbar ist. — Daß es nun vom Dasein Gottes ein gewisses Wissen giebt, ist hiermit erwiesen; aber auch das Wesen Gottes ist der Vernunft nicht unzugänglich, sie vermag dasselbe seinem Inhalte nach bestimmter zu erkennen, wiewohl darüber zu reden schwer ist. Denn einerseits versteht es sich von selbst, daß Alles, was die Welt Wesenhaftes und Vollkommenes in sich trägt, auch in Gott als dem Grunde der Welt schon ganz ursprünglich und auf die vollkommenste Weise vorhanden sein muß, also auch mit Recht als zu seinem Wesen gehörig von ihm ausgesagt werden darf; andrerseits leuchtet es aber eben so ein, daß die Natur des Schöpfers von der seiner Geschöpfe schlechthin geschieden werden muß, und nicht nur nichts die Endlichkeit und Beschränktheit der Creatur offenbarendes auf Gott zu übertragen, sondern selbst das in ihr enthaltene Gute und Vollkommene die göttliche Natur wahrhaft auszudrücken unfähig ist. Wiewohl aber auf diese Weise Gottes Wesen erkennbar und unaussprechlich zugleich ist, so darf doch das Unzureichende menschlicher Rede die Erkenntniß selbst nicht hindern; denn vermag

auch keine von endlichen Dingen hergenommene Bestimmung das göttliche Wesen entsprechend zu bezeichnen, so ist solche Bezeichnung doch nicht falsch, wofern durch sie nur das, was die Vernunft von Gott richtig erfaßt und wahrhaft erkennt, wenn auch nicht genügend ausgedrückt, doch wenigstens einigermaßen angedeutet wird. Demnach ist es vernunftgemäß und nothwendig, Leben, Güte, Weisheit und Gerechtigkeit, weil dies Vollkommenheiten sind, die sich beschränktermaßen in der Creatur offenbaren, als auch in Gott vorhanden, und zwar als ihm in höchster und unbeschränkter Fülle einwohnend, anzuerkennen. Wenn aber hiermit eine Vielheit göttlicher Eigenschaften gedacht wird, so darf gleichwohl Gottes einfache Einheit dadurch nicht vermanichfaltiget sein; ist daher auch das Geschöpf nach der Verschiedenheit seiner Bestimmungen in sich selbst auf mehrfache und verschiedene Weise, ist es nach der einen seiner Eigenschaften anders als nach der andern, so kann doch in Gott kein solches Verschiedensein in sich selbst gedacht werden, und so fließen wiederum alle göttlichen Eigenschaften in Eins zusammen. Gottes Leben ist nichts andres als seine Güte, diese nichts andres als seine Weisheit u. s. w., kurz, jede in Gott gedachte Bestimmung ist dasselbe, was alle übrigen sind, und nichts kann ihm zugeschrieben werden, was nicht selbst sein Wesen ist, dieses Wesen aber ist einfache Einheit. Wenn wir ferner das beharrliche Wesen jeder wirklichen Sache Substanz nennen, Gott aber mit absoluter Gewißheit als wirklich festgehalten werden muß, so ist es vernunftgemäß, auch Gottes Wesen als Substanz zu bezeichnen; und da wir nur zwei Arten der Substanz denken, nämlich Körper und Geist, der letztere aber die höhere Art ist, so fordert die Vernunft, Gott als geistige Substanz zu fassen. Wenn dagegen andrerseits an den existirenden Dingen das Beharrliche in ihnen stets mit dem Wechsel, das

Nichtveränderliche mit Veränderungen oder Accidenzen behaftet erscheint, so daß die Substanz ihr Correlat am Accidens hat, und nur im Gegensatz zu demselben gedacht wird, Gott dagegen um seiner Einheit willen alle Veränderlichkeit, mithin jedes Accidens ausschließt, so ist der Ausdruck Substanz, in dem Sinne, wie wir ihn beim Geschöpf brauchen, auf Gott nicht anwendbar; die Vernunft muß dann vielmehr das göttliche Wesen als ein unendlich Höheres denn alles in der Welt als Substanz begriffene fassen, was durch den Ausdruck, Gott sei Substanz ohne Accidens, wohl dunkel angedeutet wird, seiner ganzen Wahrheit nach aber nicht auszusprechen ist. Eben so fordert das vernünftige Denken, die Bestimmungen des räumlichen und zeitlichen Seins, weil sie die Endlichkeit und Unvollkommenheit des Geschöpfes ausdrücken, vom göttlichen Wesen zu negiren. Erwägt man dagegen, daß, was an keinem Orte und in keiner Zeit ist, als nirgends und nie seiend vorgestellt wird, Gott dagegen als der Grund von allem Seienden auch in allem Seienden gegenwärtig gedacht werden muß, so gehört es vielmehr nothwendig zum göttlichen Wesen, an jeglichem Orte und zu jeder Zeit zu sein, und zwar ohne accidentelle Vervielfältigung. Gott ist demnach überall und immer, ohne doch irgendwo und irgendwann zu sein, er ist in allen Räumen und Zeiten auf unräumliche und zeitlose Weise, d. h. ohne von jenem Gesetze, nach welchem es unmöglich ist, in verschiedenen Oertern und Zeiten zugleich zu sein, beschränkt zu werden. — In dieser Weise lassen sich nun auch noch viele andre göttliche Eigenschaften im Denken entwickeln; immer nämlich so, daß mit der Wahrheit des Gedanken zugleich seine Unfaßlichkeit durch menschlichen Ausdruck erkannt werde. Eine Bestimmung aber ist noch ganz besonders hervorzuheben. In wiefern nämlich Gott das Wesen ist, wodurch alle Dinge sind, wird er von der Vernunft

als Schöpfer gedacht; vom göttlichen Schaffen muß sich nun das Denken einen bestimmteren Begriff zu bilden suchen. Bei dem natürlichen Entstehen einer Sache finden wir, daß sie nicht nur durch etwas bewirkt, sondern auch aus etwas gebildet wird; das Schaffen Gottes aber kann nicht ein bloßes Formiren der Dinge aus Etwas sein, denn Gott, als Ursache von allem Seienden, muß auch der Urheber dessen sein, woraus die Dinge sind; seiner schaffenden Thätigkeit liegt daher kein Stoff zu Grunde, und man sagt darum mit Recht, alle Dinge seien aus Nichts geschaffen. Doch darf dieß nicht so verstanden werden, als ob in der Schöpfung das Nichts selbst Etwas geworden wäre; denn waren auch die Dinge vor ihrem Werden in sofern Nichts, als sie kein Dasein in sich selbst hatten, und es auch keinen Stoff gab, woraus sie wurden, so kann man sie darum doch nicht schlechterdings Nichts nennen, weil schon vor ihrem Werden ihre Urbilder oder Formen im schaffenden Denken Gottes vorhanden sein mußten, wie dieß bei jedem Werke eines vernünftigen Wesens nothwendig vorauszusetzen ist. Ein solches Sein der Dinge in Gott ist nun als ein Sprechen der göttlichen Vernunft zu fassen, und zwar als ein Sprechen, worin die Dinge nicht etwa nur wie in menschlicher Rede bloß bezeichnet, sondern ihrem Wesen nach von der Denkkraft im Geiste erschaut werden. In der innerlichen Rede Gottes also nehmen alle Wesen ihren Ursprung, und das Schaffen selbst ist Gottes Sprechen. — Hält die menschliche Vernunft diesen Gedanken fest, und verfolgt sie ihn weiter, so vermag sie sich eine noch tiefere Erkenntniß vom Wesen Gottes zu erringen, als die bloße Erfassung göttlicher Eigenschaften gewährt. Gott ist nämlich von den Dingen nicht nur vermöge seines Durchsichseins, sondern auch darin unterschieden, daß er, obschon nicht aus einem Stoffe, doch auch nicht aus Nichts, sondern

aus sich ist. Wie nun aber Gott durch sich ist, ohne sich selbst zu bewirken, denn er kann sich zu nichts machen, was er nicht schon ursprünglich ist, so ist er auch aus sich, ohne als Stoff seines Seins gedacht werden zu können, sondern das Sein verhält sich zum göttlichen Wesen, wie das Leuchten zum Licht; wie das Licht durch und aus sich leuchtend ist, so ist Gott durch und aus seinem Wesen seiend. Da nun Gottes Wesen die höchste Vernunft oder Denkkraft ist, so ist auch sein Sein durch und aus seinem Wesen, ein Sein durch und aus dem Denken, also Gottes ewiges Sichdenken, und weil Denken überhaupt ein inneres Sprechen — sein ewiges Sichsprechen. Darin also ist Gott durch und aus sich, daß er sich von Ewigkeit spricht; er selbst ist sein Wort und sein Wort ist er, das eine und selbige einfache Gotteswesen ist sprechend und zugleich das von sich gesprochene Wort. Alle Wesensbestimmungen des sichsprechenden Gottes wohnen daher auch dem von sich gesprochenen ein; in ihm als seinem Worte ist also alle Weisheit, Gerechtigkeit, Macht, und es hat das Leben in sich selbst, wie der Sprechende. Das Wort Gottes, mit dem er sich selbst spricht, ist darum auch Schöpfer; denn Schaffen ist Sprechen, und Alles was Gott spricht, ist in seinem Sichselbstsprechen, also in seinem Selbstwort enthalten. Wenn auf diese Weise der sichsprechende Gott und sein Wort gleichsehr höchste Weisheit und Schöpfermacht sind, ohne daß damit zwei Weisheiten oder zwei Schöpfer gedacht würden; wenn, ob auch das Wort von dem, dessen Wort es ist, unterschieden werden muß, nichtsdestoweniger in dem, was Beide dem Wesen nach sind, schlechterdings kein Unterschied zwischen ihnen besteht, und sie vielmehr eine untheilbare Einheit behaupten: so besteht doch andrerseits zwischen ihnen auf wunderbare und nicht auszudrückende Weise zugleich eine Mehrheit. Denn insofern das Wort aus

dem Sprechenden, der Sprechende aber nicht aus seinem Worte ist, ist die Nothwendigkeit vorhanden, sie als Zwei zu denken, obschon es nicht ausdrückbar ist, wie sie Zwei sind. Bezeichnet wird jedoch diese Zweiheit dadurch, daß das Sein des Wortes aus dem Sprechenden als ein Gezeugtwerden desselben gefaßt wird, und daher Gott als sichsprechend Vater, als von sich gesprochen oder als Wort der gleiches Wesens mit dem Vater seiende Sohn genannt wird. Sage ich nun, Gott sei Vater und Sohn, so rede ich richtig und wie ich muß, bezeichne damit aber auch Gott als Einheit und Zweiheit zugleich. Denn ein und dasselbe einfache Gotteswesen nenne ich Vater und Sohn, und so sind diese Beiden nicht Zwei, sondern eben jene Wesenseinheit; inwiefern ich aber eben dieses einige Wesen als Vater und auch als Sohn aussprechen muß, sage ich von der göttlichen Einheit zugleich eine Zweiheit aus, und dies mit Recht, wenn ich auch das Was dieser Zweiheit nicht auszusprechen vermag, denn was auch von ihr gesagt würde, gälte vom Wesen Gottes, bezöge sich daher auf seine Einheit, und nicht auf die Zweiheit. Das Unbegreifliche der Zweiheit auf sich beruhen lassend, sie selbst aber als ein Wahres, und in seiner Nothwendigkeit erkanntes festhaltend, muß man dann auch weiter dem Sohne Alles zuerkennen, was im Vater ist, und so wie es im Vater ist. Denn hat auch der Sohn Alles, was er ist, aus dem Vater, d. h. ist auch Alles in ihm ein gezeugtes, so ist doch des Vaters Wesen in ihm gezeugt; darum wohnen ihm auch alle Vollkommenheiten so ein, wie dem Vater, d. h. er besitzt keine durch eine fremde Macht, sondern alle durch sich selbst. Was wir früher von Gott überhaupt sagten, muß auch jetzt vom Sohne ins Besondere gelten; aus seinem Wesen fließt sein Sein, Leben, Wissen, kurz er hat Alles, was in ihm ist, auf ursprüngliche und ewige Weise, kraft des ihm

wesentlichen, göttlichen Durch- und Aussichseins, so daß er nicht minder als der Vater sein Sein in seinem Sichdenken hat. Dies scheint nun zwar seinem Gezeugtsein zu widersprechen, scheint aber auch nur so; denn damit, daß das Gotteswesen in ihm ein gesprochenes ist, hat es nicht aufgehört, Gotteswesen zu sein, und indem es im Sohne ein gezeugtes ist, ist in diesem die Macht, Alles durch und aus sich zu sein, gezeugt. Nichtsdestoweniger läßt sich auch bei dieser noch schärfer hervortretenden Gleichheit zwischen Vater und Sohn ihr Unterschied festhalten. Ist nämlich Gottes ewiges Sichsprechen die Zeugung des Sohnes, so ist auch zugleich das Bewußtsein, das der Vater von sich selbst erzeugt, darin gedacht. Der Sohn also ist das Bewußtsein des Vaters; und weil er zugleich als Sichdenken und Sichsprechen gefaßt werden muß, so ist er auch das Bewußtsein seiner selbst. Der Sohn ist also gleicherweise Bewußtsein des Vaters und Bewußtsein seiner selbst; weil aber in Letzterem ganz dasselbe gewußt wird, was der Inhalt des Ersteren ist, nämlich das einige Gotteswesen, so sind damit nicht zwei verschiedene Bewußtsein, und dennoch ein Unterschied gedacht; indem nämlich Gott in der Zweiheit von Vater und Sohn gefaßt wird, wird er als Bewußtsein seiner und als Bewußtsein dieses Bewußtseins begriffen. Ebenso verhält es sich mit andern Wesensbestimmungen Gottes; der Sohn ist z. B. die Weisheit des Vaters, und zugleich die Weisheit dieser Weisheit, oder das Wissen derselben; (nach moderner Sprachweise würde sich Anselmus etwa so ausgedrückt haben: das Verhältniß von Vater und Sohn stellt die Reflexion des Geistes in sich selbst dar, der Vater ist unmittelbares, der Sohn reflektirtes Bewußtsein u. s. w.) Will man die Gleichheit und den Unterschied zwischen Vater und Sohn in einem einfachen Ausdruck zugleich kenntlich machen, so kann man den Vater da

Bewußtsein des höchsten Geistes, den Sohn die Intelligenz desselben nennen. Wie im menschlichen Geiste Bewußtsein und Verstand dasselbe sind, und doch unterschieden werden müssen; wie der Mensch mit seinem Verstande Alles umfaßt, was in seinem Bewußtsein ist, und eben nur was in diesem ist versteht, dies Verstehen selbst aber gleichfalls ein Bewußtsein ist, ein zweites jedoch, das jenes erste zum Inhalt hat; wie alle Wahrheit, die im Bewußtsein ist, vom Verstande erkannt wird, diese Erkenntniß selber jedoch wiederum Wahrheit, nämlich die Wahrheit der erstern ist; wie endlich der Verstand aus dem Bewußtsein, dieses aber nicht aus jenem herkommt — so mag man auch im höchsten Geiste Bewußtsein und Intelligenz von einander unterscheiden und doch als einerlei Wesen fassen, eben hierin aber die Zweiheit von Vater und Sohn in der göttlichen Einheit zu verstehen suchen. — Ist aber auf diese Weise die Nothwendigkeit, Gott in seiner einfachen Einheit zugleich als Zweiheit zu denken, klar geworden, so leuchtet auch ein, daß man bei dieser Zweiheit nicht stehen bleiben kann. Denn Gott als der einige und selbige Geist in seiner Zweiheit, umfaßt darin sich selbst, bestättiget und will sich; und wie es überhaupt im Wesen der Vernunft liegt, indem sie sich selbst denkt, sich auch zu bejahen und Wohlgefallen an sich selbst zu finden oder sich zu lieben, so muß man auch jenes Sichselbstumfassen, jene Selbstbestättigung des höchsten Geistes die Liebe Gottes nennen. Der Geist liebt sich, weil er seiner bewußt ist und sich versteht; aus dem Bewußtsein Gottes und seiner Intelligenz folgt also seine Liebe, d. h. mit andern Worten, vom Vater und vom Sohne geht die Liebe Gottes aus. Indem aber Gott in der Liebe sich selbst umfaßt, ist er auch in ihr enthalten; Gott selbst also ist die Liebe und seine Liebe selbst ist Gott. Es gilt von ihr darum alles bei der Betrachtung des Soh-

nes gesagte; Gottes einfaches Wesen ist in ihr gleicherweise wie in Vater und Sohn vorhanden. Die Zweiheit ist auf diese Weise zwar zur Dreiheit geworden, aber wie früher in jener, so muß jetzt in dieser die göttliche Wesenseinheit ohne alle Verschiedenheit in sich selbst anerkannt werden, wenn auch zu dem bereits in Vater und Sohn gedachten Unterschied nunmehr noch ein andrer hinzutritt, indem Gott als die Liebe gefaßt, weder Vater noch Sohn, sondern die in dieser Zweiheit sich selbst umfassende Einheit ist, welche daher als eine ewige Folge aus der Zweiheit sich von dieser unterscheidet, obwohl sie wesentlich nichts andres ist, als diese. Die Liebe Gottes ist wie Gott selbst der höchste Geist; mit Recht nennt daher der Gläubige, weil in seinem Herzen sich Gott als die Liebe offenbaret, dieselbe den heiligen Geist.

Indem in Vorstehendem die Spekulation des Anselmus ihren wesentlichsten Grundzügen nach dargestellt wurde, konnte es nur die Absicht sein, theils die Stellung, welche in diesem edlen Geiste das begreifende Denken zum gläubigen Bewußtsein angenommen, sich bestimmter aussprechen zu lassen, theils es einleuchtend zu machen, wie diese Stellung, nachdem sie in Anselmus so Großes erreicht, sich in immer weiteren Kreisen der Geister bemächtigen, und so allgemach zum herrschenden Prinzip in der Intelligenz des Zeitalters erheben mußte. Faßt man bloß den dogmatischen Inhalt ins Auge, so war freilich dem Anselmus Alles gegeben, und seine Lehre enthält nichts Neues. Ja, selbst in der rationellen Entwicklung jenes Inhalts war ihm bereits vielfach von den Kirchenvätern vorgearbeitet; auch bei diesen finden sich schon mancherlei Versuche, das Dasein Gottes zu beweisen; und die Trinitätslehre der menschlichen Fassungskraft näher zu bringen, hatte sich schon Augustinus mit Erfolg bemüht. Man

muß sogar anerkennen, daß jene Dreiheit des Sichwissens, Sichverstehens und Sichwollens, welche Anselmus als die Natur des Vernunftwesens überhaupt ausspricht, schon von Augustinus als ein Bild der göttlichen Trinität im menschlichen Geiste aufgefaßt worden ist. Scheint aber auch hiermit Anselmus aller Eigenthümlichkeit beraubt zu werden, so muß ihm doch die eine große und wesentliche bleiben: Das Rationelle spielt bei ihm nicht von Außen um das Dogma herum, es gilt ihm nicht das Unbegreifliche plausibel zu machen, sondern es im Begriff verschwinden zu lassen. Wie er in Gott unmittelbares und reflektirtes Bewußtsein unterscheidet, so hat er schon früher diese Unterscheidung in sich selbst vorgenommen und seinem glaubenden Bewußtsein die Intelligenz gegenübergestellt, mit der ihr einwohnenden Kraft, sich zum Bewußtsein jenes Bewußtseins, zur Weisheit jener Weisheit zu gestalten; allen Inhalt wollte seine Intelligenz aus dem glaubenden Bewußtsein empfangen, und doch zugleich die Macht haben, durch und aus sich selbst den empfangenen Inhalt zu besitzen. Darum beruhiget er sich dabei nicht, das Dasein Gottes aus empirischen Voraussetzungen zu folgern, sondern vom reinen Gedanken des Absoluten ausgehend zeigt er die Existenz als nothwendig darin enthalten auf. Eine bloße Erläuterung der Trinitätslehre genügt ihm nicht, sondern aus dem einfachen Begriff Gottes als absoluter Vernunft entwickelt sich ihm mit Nothwendigkeit der ewige Proceß der Selbstobjectivirung und Selbstbejahung Gottes, oder das ewige Eingehen der Einheit in die Verdoppelung und das eben so ewige Hervorgehen derselben aus der Verdoppelung. Eben diese mit dem Charakter der Nothwendigkeit auftretende Entwicklung der Wahrheit aus der reinen Position des Begriffs, worin sich alles Gegebene in ein Aprioristisches umwandelt, ist das Neue und Eigenthümliche in An-

selmus, ist seine große That, mit welcher das spekulative Denken auf christlichem Boden für immer emancipirt war.

Das Philosophiren war durch Anselmus nicht nur überhaupt entbunden, sondern hatte durch ihn auch die Richtung empfangen, in welcher es sich in den nächstfolgenden Generationen fortentwickelte. Durch welche Individuen diese Fortentwicklung repräsentirt, welcher Erweiterung und Kräftigung das spekulative Verfahren in ihr theilhaft wurde, dieß speciell aufzuweisen liegt außer der gegenwärtigen Aufgabe; nur die allgemeinen Gestalten des intellektuellen Zeitbewußtseins, die sich dabei nothwendig entfalteten, mögen hier kurz charakterisirt werden. Anselm hatte gefordert, daß nicht bloß über den Glauben, sondern auch aus demselben philosophirt werden solle; wurde diese Forderung nun auch anerkannt, so stellte sich doch in der Ausführung die Sache bald anders. In dem Maaße nämlich, als die dialektische Gewandtheit des Denkens, und mit ihr die Fähigkeit desselben, die Idee selbständig zu bestimmen, zunahm, wirkte auch das sich gestaltende Wissen bestimmend auf den Glauben zurück; die Uebereinstimmung beider wurde wohl noch immer gesucht, aber die Tendenz machte sich geltend, diese Harmonie nicht in einseitiger Determination des Wissens durch den Glauben, sondern in der Wechselbestimmung beider Factoren hervorzubringen, wobei es denn nicht fehlen konnte, daß sich zwischen dem gegebenen Dogmatischen und dem gesetzten Philosophischen zuweilen bedenkliche Differenzen offenbarten. Die Folge hiervon war, daß das an der Unveränderlichkeit des Dogma festhaltende kirchliche Bewußtsein sich nicht nur vom philosophischen Wissen der christlichen Idee trennte, sondern auch als orthodoxe Theologie, die den Glauben ohne Wissen verlangte, der gedankenstolzen spekulativen Theologie hemmend, ja verfolgend gegenübertreten zu müssen meinte.

Auf diese Weise sonderten sich Philosophie und Religion, die in Anselmus noch eins gewesen waren, zunächst von einander. Die beiden großen Gestalten, der heilige Bernhard und Abälard sprachen in ihrer Stellung zu einander dies Verhältniß unmittelbar aus.

Außer dieser Sonderung des speculativen vom unmittelbar gläubigen Bewußtsein mußte sich der Natur der Sache nach auch noch eine andere Trennung entwickeln, die ganz abgesehen vom Glauben das Wissen selbst betraf, und an der Differenz zwischen dem sinnlich verständigen und dem vernünftigen Denken ihr inneres Motiv hatte. Die Sphäre nämlich, in welcher sich das philosophische Denken bewegte, und deren Erkenntniß es anstrebte, war nicht die sinnlich sich darbietende Natur, sondern eine rein intelligible Geisteswelt; alle Objekte, die den Inhalt derselben bildeten, waren nur durch und für das Denken da. Aber wiewohl sie eben deswegen selbst wesentlich Gedanken waren, wurden sie nichtsdestoweniger mit jenem Charakter gediegenen Insichseins, den die Naturdinge der Anschauung gegenüber behaupten, bekleidet, und vereinigten in sich auf diese Weise die logische Allgemeinheit des Gedankens und die anschauliche Einzelheit des Sinnlichen. Solche Vereinigung konnte jedoch nur dann in die Objekte fallen, wenn das denkende Subjekt sie zuvor in sich selbst vollbrachte. Das Denken war es ja allein, welches sich solche Gegenstände gab; es selbst mußte sich daher discursiv (logisch allgemein) und intuitiv zugleich verhalten, wenn es das Gedachte zugleich als ein Insichseiendes sich gegenüber haben sollte. Im Philosophirenden selbst erfüllte sich nun allerdings diese Forderung; er hatte zu dem in ihm auftretenden spekulativen Gedanken zunächst eine ganz unmittelbare Stellung, sein Denken apprehendirte denselben in seiner concreten Einheit ganz so, wie die Wahrnehmung

den sinnlichen Gegenstand; mit einem Worte, der Gedanke war in ihm als Idee vorhanden, das unmittelbare Bewußtsein der Idee ist aber immer intuitiv. Weil jedoch auch umgekehrt die Idee in ihm Gedanke, mithin für den logischen Proceß durchdringlich war, so wurde sie auch sofort in denselben hineingezogen, und indem damit der Philosophirende sich ihren Begriff gewann, ward sie selbst zum Begriff, zum Allgemeinen. In der logischen Fassung des Gedanken ging nichtsdestoweniger die unmittelbare Stellung des Bewußtseins zu ihm nicht verloren, und so besaß ihn der denkende Geist gleichsehr intuitiv und discursiv, oder als Idee und Begriff zugleich; ein und derselbe Denkinhalt hatte die gediegene Realität eines in sich seienden, und die logische Allgemeinheit des Begriffes — kurz der spekulative Gedanke war ein reales Allgemeines. So verhielt er sich indeß nur im Philosophirenden; wurde er dagegen durch die Rede mitgetheilt, so trat er darin nur nach seinem begrifflichen Charakter hervor; denn nur das Logische war in das Wort zu fassen, das rein Anschauliche blieb der Sprache unzugänglich. Nur nach seiner Allgemeinheit konnte also der spekulative Gedanke ausgesprochen werden und erschien so in einer Vielheit abstrakter Denkbestimmungen; daß diese in Wahrheit nicht abstrakt, sondern, inwiefern sich in ihnen nur das explicirte Wesen des in sich realen Gedankens darstellt, selbst real seien — dies konnte nur vorausgesetzt, aber nicht dargethan werden. Der Hörer oder Leser mußte selbst die Energie haben, die im logischen Elemente zerstreuten Strahlen des einen lebendigen Gedankens in sich wieder in einen Brennpunkt zu sammeln, und so im mitgetheilten Begriffe die Idee anzuschauen, um eben hiermit der Realität des Allgemeinen gewiß zu werden; fehlte ihm diese Energie, so blieb ihm der Begriff etwas Abstraktes, Unwirkliches. Dem tiefsinnigen Anselmus

verbarg ſich dies Verhältniß nicht; er ward es inne, daß zwiſchen der Art, wie die ſpekulative Wahrheit unmittelbar in der denkenden Vernunft iſt, und ihrer logiſch vermittelten Geſtalt eine Differenz beſtehe; eben dieſes Bewußtſein drückte er in ſeiner Erklärung aus, daß der abſolute Inhalt der denkenden Vernunft zwar einerſeits in die logiſche Beſtimmung aufgenommen und darin erkennbar werde, andrerſeits aber ſich ebenſo dieſer Beſtimmung entziehe, und ein Unausſprechliches bleibe. Doch Anſelmus ſelbſt mußte es noch erleben, daß das außer der Idee ſtehende Denken der Spekulation negirend gegenübertrat. Dieſes auf dem Standpunkte des Sinnlichen feſtgehaltene Denken faßte den Begriff ſo, wie er ſich unmittelbar dem ſinnlichen Gegenſtand gegenüber darſtellt: er iſt nicht die Sache, ſondern der Gegenſtand iſt es, er aber nur die Bezeichnung der Sache im Denken. Er drückt dieſelbe wohl aus, aber nur inſofern mit ihm auch ihr Bild in der Seele verbunden, d. h. in ſofern er die Vorſtellung der Sache iſt; abgeſehen von ſolchem Bild und als reiner unbildlicher Gedanke, oder eben lediglich als Begriff gefaßt, iſt er nur das Zeichen der Sache, ihr Wort oder Name im Geiſt. Vorſtellung und Begriff verhalten ſich aber zu einander, wie Individuum und Gattung, ja ſie ſind ſelbſt der Unterſchied dieſer beiden; und da die Vorſtellung das Wirkliche ausdrückt, weil in ihr der Gegenſtand ſelbſt angeſchaut wird, der Begriff aber nichts ſachliches enthält, ſo muß man ſagen: nur das Individuelle iſt das Wirkliche oder Reale, die Gattung aber, alſo überhaupt das Allgemeine hat keine Realität, ſondern iſt bloß Name. Dieſe auf ſinnlichem Standpunkt gar wohl berechtigte Anſicht machte ſich nun dem ſpekulativen Denken gegenüber, ſo wie dieſes ſich nur in Anſelmus eine Wirklichkeit gegeben hatte, ſofort geltend; die Natur des Sinnlichallgemeinen wurde auch auf das Vernünftigallge-

meine bezogen, was sich bei den endlichen Naturdingen ergab, sollte auch von der Idee gelten, und bald befand sich das spekulative Denken mit dem sinnlichen in einen Streit verwickelt. Der philosophischen Behauptung, das Allgemeine sei als Ausdruck des Vernünftigen die Sache, das Reale, trat die verständige entgegen, das Allgemeine sei als das abstrakte Zeichen des Gegenstandes nicht die Sache, sondern nur der Name, das Nominale; zwei Parteien, die der Realisten und Nominalisten gestalteten sich auf diese Weise, die sich mit den Waffen formaler Dialektik bekämpften, und doch für einander unüberwindlich waren; denn das sinnliche Denken vermochte nicht in das Reich der Idee einzudringen, und das spekulative, vorerst ganz in die intelligible Welt des Glaubens vertieft, hatte die Energie noch nicht, sich das Naturgebiet zu erschließen und eben hiermit die sinnliche und die intellektuelle Realität mit einander zu vermitteln.

Kann man aber auch nicht sagen, daß in diesem Kampfe die Realisten sich wirklich als Sieger erwiesen und die Instanzen des Nominalismus in Wahrheit widerlegt hätten, so ist es doch gewiß, daß der Realismus unmittelbar durch den herrschenden Geist der Zeit selbst für siegreich erklärt war. Das dem Spirituellen ausschließlich zugewandte Interesse konnte in der nominalistischen Vorstellungsweise nur den Ausdruck des gemeinen, in das Körperliche versenkten, dem Vernünftigen sich verschließenden Bewußtseins erblicken; und nicht früher gelangte der Nominalismus zu geistiger Macht, als bis der Realismus durch seine eigne innere Entwicklung dazu gedrängt ward, aus seiner intelligibeln Welt herauszutreten und auch in der natürlichen die Idee zu erfassen. Zunächst aber bedeutete der erscheinende Gegensatz des Realen und Nominalen nur die im Denken selbst hervortretende Scheidung des spekulativen und des

endlichen Bewußtseins, und die philosophische Geistesarbeit war auf diese Weise in die Mitte zwischen zwei sie gleichsehr negirende Regionen gestellt; über sich hatte sie die an ihrer Unmittelbarkeit festhaltende, den Begriff abweisende Religiosität, unter sich das an sinnlicher Anschauung haftende, die Idee verschmähende verständige Bewußtsein. Beide Regionen wirkten nun, wie sich von selbst versteht, als sollicitirende Momente in der Fortbildung der Philosophie; ob auch von ihnen zurückgewiesen, hing sie doch mit Beiden wesentlich zusammen: die Idee verband sie mit der höhern Region, der Begriff mit der niedrigeren, nur die Begriffslosigkeit der erstern und die Ideenlosigkeit der letzteren schied sie von Beiden. Eben deswegen aber befand sie sich nicht nur äußerlich in der Mitte zwischen ihnen, sondern war innerlich dazu gedrängt, sich zur lebendigen Vermittelung beider zu gestalten, die getrennten Weiten des Glaubens und des Naturwissens in sich zu verknüpfen, und den Gegensatz derselben, den des Unendlichen und Endlichen, zu bewältigen.

Das hier Ausgesprochene reicht hin, den Gestaltungsprozeß der Spekulation im zwölften Jahrhundert näher zu bezeichnen. Die in Anselmus begonnene rationale Bewältigung des Glaubensinhalts setzte sich mit wachsender Verbreitung in mehreren kühnen Geistern fort, die, der innern Denknothwendigkeit vertrauend und sie immer entschiedener als die schlechthin gewisse Grundlage aller Wahrheit voraussetzend, sich einerseits eben so energisch den Hemmnissen einer dem Denken feindlichen Orthodoxie entgegenstellten, als sie andrerseits das sinnliche Vorstellen der Nominalisten bekämpften. Isolirte sich nun auch das Philosophiren auf diese Weise zunächst von den Extremen, zwischen welchen es sich befand, und zu deren Vermittelung es berufen war: ja, wurde sogar bei vielen Einzelnen das Bewußtsein ihrer dialektischen Kraft so sehr vorherrschend, daß das Interesse

an der Wahrheit hinter dem an der Gewandtheit im Disputiren zurückblieb, und die Schulen, wie in Nachahmung der ritterlichen Kampfspiele ihres Zeitalters, häufig nur das Schauspiel dialektischer Turniere, statt der ernsten Arbeit wissenschaftlicher Begründung darboten, so fehlte es doch auch an tiefsinnigen Männern nicht, welche die für die Philosophie aus ihrer dermaligen Stellung hervorgehende Aufgabe erkennend, jener Isolirung entgegenwirkten. Da wurde denn zunächst der Nominalismus für den spekulativen Geist ein Impuls, sich mehr in sich selbst zu vertiefen, und sein eignes Wesen zum Gegenstande seiner Betrachtung zu machen. Die nominalistische Forderung der Anschaulichkeit des Wissensobjektes war eine berechtigte; nur die daran sich knüpfende Ansicht, als wäre solche Anschaulichkeit lediglich der sinnlichen Einzelheit, nicht aber dem wesentlich allgemeinen Gedanken beschieden, mußte als falsch abgelehnt werden. Es galt daher eine besondere Kraft zur Anschauung des Gedankens in der menschlichen Seele aufzuzeigen, und so wendete sich die Forschung, um der Spekulation ihre Stellung zur Idee zu sichern, nicht mehr unmittelbar dem absoluten Gegenstand der Erkenntniß, sondern zunächst dem erkennenden Subjekt zu, und eine eigenthümliche psychologische Untersuchung führte sich durch, mittelst welcher die Befähigung des Menschen zur Wissenschaft göttlicher Dinge festgestellt werden sollte.

In den tiefsinnigen Arbeiten Hugo's und Richard's von St. Victor bezeichnete sich diese Untersuchung, deren Resultat im Wesentlichen folgendes war. Die menschliche Seele, welche nur als das Lebensprinzip des Leibes, dem sie einwohnt, Seele heißt, ist ihrem reinen Wesen nach, kraft dessen sie unabhängig vom Leibe in sich selbst lebt, Geist, und als solcher ein erkennend Wesen. Auch inwiefern sie den Leib belebt und bewegt, erweist sie sich eben deswegen als erkennend, aber ihr Wissen ist in

sofern an körperliche Organe gebunden und eben nur ein sinnliches Auffassen der körperlichen Dinge außer ihr; auf sich selbst bezogen und in sich lebend dagegen erkennt sie nicht sinnlich, sondern geistig. Dieses geistige Erkennen nun entfaltet sich in mehreren Gestalten, und durchläuft eine Reihe von Entwicklungsstufen. Zunächst und unmittelbar ergreift es die durch die Imagination von der Seele festgehaltenen Bilder der sinnlich aufgefaßten äußern Dinge, und ist so ein mühelos vorstellendes Denken dieser Dinge, hingegeben demjenigen, was die ohne Zweck und Plan herumschweifenden Sinnorgane vor die Seele führen. Ueber diese Stufe des unmittelbaren Denkens aber geht der menschliche Geist hinaus, indem er sein Denken in einer bestimmten Richtung fixirt, und es einem besondern Kreise von Gegenständen zuwendend unter Arbeit und Anstrengung Zusammenhang und Begriff in seine Vorstellungen bringt; sein Denken ist dann nicht mehr planloses Vorstellen, sondern mühsames Nachdenken, oder Forschen; die leitende Macht darin aber ist nicht die Imagination, sondern der logische Verstand. Gleichwohl bezieht sich auch dieses Wissen auf die sinnlichen Dinge, nur daß es dieselben nicht in ihrer wahrgenommenen Einzelnheit ergreift, sondern nach ihrer gesetzmäßigen Natur zu verstehen sucht; eben deswegen ist aber solches nachforschende Denken noch nicht die höchste Weise des Erkennens. Die Seele erfaßt sich nämlich selbst auch nach ihrer reinen Geistigkeit; so auf sich selbst hingerichtet hat sie gar nichts Sinnliches und Körperliches, sondern den Geist selbst, wie er in ihr und über ihr ist, zu ihrem unmittelbaren Gegenstande, und die Kraft, mittelst welcher sie diesen Gegenstand erfaßt, ist weder Imagination, noch logischer Verstand, sondern Vernunft, oder geistig schauende Intelligenz. Wie nun aus der Imagination das vorstellende Denken oder die Cogitation, aus dem Ver-

stande das forschende Nachdenken oder die Mebitation hervorgeht, so entspringt aus der Vernunft das geistige Anschauen oder die Contemplation, welche die Mühlosigkeit des Vorstellens und die Frucht des Nachdenkens in sich vereinigt. Die Contemplation, welche als die höchste Erkenntnißstufe die beiden niedrigeren unter sich begreift, begiebt sich auch in alle Gebiete des Erkennens, und sich in denselben ausbreitend tritt sie selbst in einer Vielheit von Gestalten auf, welche je nach der Höhe der Erkenntnißsphären eben so viele Stufen des geistigen Schauens in sich darstellen. In das Reich der Imagination eindringend erfaßt sie betrachtend die Ordnung und Schönheit der sinnlich sichtbaren Welt, und erschaut bewundernd den Schöpfer in der Weisheit und Herrlichkeit seiner Schöpfung; dies ist die erste Gestalt und Stufe der Contemplation. Zu einer zweiten und nächst höheren geht sie fort, indem sie sich des logischen Verstandes bemächtigend mittelst desselben das sichtbare Universum auf ihre Anschauung des unsichtbaren ewigen Grundes desselben begrifflich bezieht, und sich so die Gestalt einer Vernunfterkenntniß der Sinnenwelt giebt. Fast die ganze heidnische Philosophie ist der Ausdruck dieser zweiten Contemplationsstufe, welche der Geist dadurch überschreitet, daß er sich aus dem Reiche der Imagination in das des Verstandes zurückziehend, nicht mehr das Sinnliche, sondern eben nur das unsichtare Begriffliche, wie es der verborgene Grund von jenem ist, anschaut, wobei ihm das Sinnliche als das Schattenbild des Unsichtbaren nur die Form hergiebt, in welcher die reinen Begriffe anschaulich werden. Von der hiermit erreichten dritten Stufe sich noch höher erhebend tritt die Contemplation in ihr eigenes Gebiet, in das Reich der Intelligenz ein, in welchem der Geist sich selbst beschaut. Erst hier ergreift die Seele ihre wahre Natur und mit derselben auch die der körperlosen, rein geistigen Wesenheiten überhaupt,

indem sie sie weder mit Hülfe der Imagination durch sinnliche Abbilder vorstellig macht, noch auch durch den meditirenden Verstand im Wege dialektischer Argumentation sich mühsam erschließt, sondern allein durch das Auge der Intelligenz sie in wesenhafter Gegenwärtigkeit erschaut, ganz so wie sie mittelst ihres leiblichen Sinnes die äußern Dinge in körperlicher Gegenwart vor sich hat. Insofern jedoch der Geist auf dieser vierten Entwicklungsstufe der Contemplation die geistigen Wesen nur so weit erkennt, als er sich selbst in seiner Natur erfaßt, muß die Erkenntniß sich auch seiner geistigen Natur gemäß verhalten, also dem logischen Verstande entsprechend und begreiflich sein; daher sich denn das Angeschaute hier auch dialektisch (diskursiv) entwickeln läßt. Eben deswegen ist aber auch diese Contemplationsstufe noch die höchste nicht: das Auge der Intelligenz vermag nämlich durch die Region der geschaffenen Geister bis zum unerschaffenen Geist oder Gott zu dringen, und so das unendliche Wesen, welches über alles Gesetz der endlichen Naturen, somit auch über die Bestimmungen des logischen Verstandes erhaben ist, zu ergreifen. Was hier der Geist erkennt, befindet sich daher nicht allein außer dem Bereich der sinnlichen Erfahrung, sondern ist auch aller dialektischen Beweisführung unzugänglich; auf göttliche Offenbarung geht es zurück, und nur durch den Glauben mag es erfaßt werden. Indem nun so die Contemplation sich in das Gebiet des Göttlichen erhoben hat, erschaut sie darin zunächst das durch den Verstand nicht zu begründende, mit seinem Gesetze jedoch noch immer verträgliche, und hierin besteht ihre fünfte Entwicklungsstufe, endlich aber erfaßt sie Gott nach seinem schlechthin unbegreiflichen, allem menschlichen Erfahren und Denken sich nicht bloß entziehenden, sondern ihm sogar widerstreitenden, absolut wunderbaren Wesen, und in solchem Schauen er-

reicht die Contemplation ihre sechste und höchste Stufe, auf welcher die Seele vermöge der in ihr wirkenden göttlichen Gnade in überschwenglicher Andacht sich ihrer selbst entäußert. — Die drei letzten Contemplationsstufen sind es, auf welchen sich die christliche Weisheit Gestalt giebt, und namentlich bedarf die ächte Theologie für die tiefere Verständniß des Glaubensinhalts der drei höchsten Grade geistigen Schauens; denn in der christlichen Lehre ist sowohl die wahre Natur des erschaffenen Geistes, als auch das den menschlichen Begriff nicht nur übersteigende, sondern zum Theil auch ihm widersprechende Wesen des ewigen Gottesgeistes offenbart. Auch bedurfte es der göttlichen Offenbarung und Gnadenwirkung in Christo, damit der menschlichen Seele das Auge der Intelligenz für die Beschauung des rein Geistigen wieder geöffnet werde, nachdem dasselbe, obschon die ursprüngliche und anerschaffene Gabe des Menschen, durch den Sündenfall erblindet war. Darum geht auch alles geistige Schauen, das in die Tiefen der Gottheit dringt, vom Glauben aus; weil Gott sein Wesen, das weder die sinnliche Erfahrung, noch das logische Denken zu fassen vermag, nur dem Glauben offenbart, und seine Gnade nur durch den Glauben jene Erleuchtung in der Seele wirkt, welche dem Geistesauge die verlorene Sehkraft wieder verleiht.

Auf diese Weise hatte sich vornehmlich durch den geistreichen Richard von St. Victor eine Lehre von den höheren, verborgenen Kräften der Seele und von ihrer geistigen Organisirung für das Erfassen des Göttlichen gebildet, welche, indem sie den nominalistischen Standpunkt der niedrigsten Geistesstufe, dem an der Imagination haftenden Denken zuwies, zugleich die im Nominalismus liegende Forderung, mit dem logischen Denken das Anschauen zu verbinden, auch für das spekulative Erkennen als richtig anerkannte, ja als darin sich in der That

vollbringend aufzeigte. Denn ihr gemäß war die Vernunft an sich selbst kein Denken, sondern ein Schauen, dem sich seine Gegenstände, die geistigen Wesenheiten oder Ideen in gediegener Einzelheit, wie die Körper den Sinnorganen, vergegenwärtigten; und nur in wiefern die Vernunft mit ihren Anschauungen in das Gebiet des logischen Verstandes hinübertrat, oder eigentlich hinabstieg, wurde das Intuitiv-einzelne zum Discursiv-allgemeinen, die Idee zum Begriff; — so weit dies nämlich möglich war, denn ganz vermochte die Idee in dem Begriff, das Unendliche im Endlichen, nicht aufzugehn, immer blieb etwas der logischen Bestimmung unerreichbares zurück, ein Unbegreifliches, das allein dem Vernunftschauen faßlich, somit zwar nicht unwißbar, aber doch unaussprechbar blieb. — Richard hatte in seiner Contemplationslehre das Fundament zu einer Mystik gelegt, die sich bald auch wirklich daraus entwickelte. Aber diese Mystik war der christlichen Idee nichts Fremdes, nichts von Außen in sie Hineingebrachtes; es entfaltete sich vielmehr darin eine wesentliche Richtung des christlichen Geistes selbst. Man kann es darum auch nur bedauern, wenn die modernen Historiker in ihrem vorurtheilsvollen Bemühen, die mittelalterliche Philosophie aller eigenthümlichen Produktionskraft zu entkleiden, so weit gehen, auch hier nur den Einfluß griechischer Philosopheme, und namentlich die Verpflanzung neoplatonischer Vorstellungen auf christlichen Boden zu erblicken; als ob nicht schon in den neutestamentlichen Schriften alle wesentlichen Motive zu einer eigenthümlich christlichen Mystik enthalten wären, als ob nicht schon der Apostel Paulus das Schauen als die Vollendung des Glaubens bezeichnet, und von einem Sein außer dem Leibe, einer Entrückung bis zum dritten Himmel, einem Vernehmen des Unaussprechlichen geredet hätte!

Wenn die Lehre von der schauenden Vernunft die Speku-

lation allen Einwürfen des Nominalismus unzugänglich machte, wenn sie diesem letztern selbst, als dem Ausdruck des vorstellenden Denkens, sogar eine berechtigte Stellung in der Region des Sinnlichen anwies, und zugleich den in nominalistischer Gesinnung befangenen Geistern den Weg zeigte, wie sie sich über diese niedrigste Sphäre des Wissens in das Reich der Idee erheben könnten — wenn sie auf diese Weise in der That vermittelnd zwischen das spekulative und das verständige Bewußtsein trat, so versöhnte sie andrerseits auch die gegen die Dialektik mißtrauisch gewordene kirchliche Orthodoxie mit der Philosophie, indem sie selbst ein theologisches Gebiet aufzeigte, dessen überschwenglicher, dem Verstandesgesetz nicht unterworfener Inhalt nur einer anschauenden Erkenntniß erfaßbar, der Macht logischer Bestimmungen dagegen gänzlich entzogen sein sollte. —

Hiermit ist indeß nur die eine Seite der philosophischen Fortentwicklung bezeichnet. War nämlich in der eben dargestellten Richtung der spekulative Geist aus seiner Vertiefung in die dogmatische Substanz in sich selbst zurückgegangen, so trat mit dieser seiner Selbstbetrachtung zugleich sein Bestreben hervor, den gesammten Lehrstoff, abgelöst von ihm, und noch unergriffen von dem Proceß des wissenschaftlichen Erkennens, als ein geschlossenes Ganzes in strenger Objektivität sich gegenüber zu stellen, den Impuls zu begrifflicher Erfassung desselben aber als in dem Stoffe selbst enthalten an ihm aufzuzeigen. In Petrus Lombardus, dem Zeitgenossen Richards vollbrachte sich dieses Bestreben am völligsten. Nicht blos deshalb waren die berühmten Sentenzen des Lombarden von der nachhaltigsten Wirkung, weil sie einen vollständigen Inbegriff der Glaubenslehren lieferten, sondern auch darum, weil sie durch eine Menge an die einzelnen Dogmen sich lehnenden Fragen, die sie selbst un-

beantwortet ließen, fortwährend die Energie selbstthätigen wissenschaftlichen Denkens herausforderten; vor Allem aber weil in ihnen der Inbegriff der Lehre sich zugleich als ein in sich selbst concreter Begriff darstellte. Die Zusammenstellung des Petrus war in der That eine architektonische; wie in einem römischen Bauwerke lagerten sich die dogmatischen Massen über einander; rein aus innerer Kraft und ohne durch das Cement dialektischer Uebergänge mit einander verbunden zu sein hingen sie schon ganz unmittelbar mit einander zusammen, und stellten so ein sich selbst tragendes, aus einer einigen Idee heraus sich gliederndes Gedankengebäude dar, das, wie unabhängig auch vom subjektiven Begreifen, doch zugleich Pforten und Durchsichten darbot, mittelst welcher der forschende Geist sich das Bewußtsein von der innern Nothwendigkeit des Ganzen und von der höhern Zweckmäßigkeit seiner Struktur gewinnen konnte. Darin lag das Bedeutsame der Sentenzen, daß in ihnen die dogmatische Substanz auch abgelöst von der erkennenden Thätigkeit, und ihr in objektiver Selbständigkeit gegenüberstehend, sich als ein Begriffssystem erwies, dem die logische Macht schon ursprünglich als organisch ordnendes Prinzip einwohnte, ohne erst durch das Bemühen der Dialektiker in dasselbe hineingebracht werden zu dürfen. Das wissenschaftliche Bestreben konnte jetzt gar nicht mehr die Aufgabe haben, die Dogmen zu systematisiren — denn als System traten sie bereits auf — sondern mußte sich allein darauf richten, die tiefere Verständniß des sich darbietenden Organismus hervorzubringen, und die in ihm als einem idealen Leibe bereits explicirte Idee auch auf allen Punkten desselben als die ihm einwohnende lebendige Seele wieder zu erkennen. — Uebrigens war auch die Darstellung der christlichen Lehre als eines sich selbst nach immanenter Logik entfaltenden Gedankensystems ganz dazu geeignet, auch auf

die denkscheue Rechtgläubigkeit einen umstimmenden Eindruck hervorzubringen, und sie immer mehr mit der Spekulation zu versöhnen.

So hatte denn die Philosophie von jener Mitte aus, welche sie zwischen dem unmittelbar religiösen und dem sinnlich verständigen Bewußtsein eingenommen, nach beiden Seiten hin vermittelnd gewirkt, sich aber damit zugleich in sich selbst verdoppelt. Einerseits nämlich war sie in der Arbeit des Petrus Lombardus zum Bewußtsein der innern Gedankenmäßigkeit, und so der objectiven Begrifflichkeit des dogmatischen Stoffes geworden, und andrerseits hatte ihr das Bemühen Richard's von St. Victor die Gestalt eines Sichwissens des subjektiven Geistes in seinem Wesen gegeben. Bezeichnet man nun die von Anselmus eingeschlagene Richtung, darin der erkennende Geist in unmittelbarer reflexionsloser Gewißheit seiner selbst sich in die dogmatische Substanz vertiefte, und sie eben so sehr durchdrang, als er sich von ihr durchdingen ließ — bezeichnet man diese Richtung des unmittelbaren In- und Füreinander von Glauben und Wissen als das erste Entwicklungsstadium der Scholastik, so muß in der hier aufgezeigten Doppelgestalt des spekulativen Bewußtsein, worin der zur Selbstreflexion gelangte erkennende Geist sein spekulatives Selbstbewußtsein erzeugte, und den dogmatischen Stoff als sich selbst in objektiver Begriffsgestalt aussprechende Idee sich gegenüberstellte, die Erreichung einer zweiten, wesentlich höheren Entwicklungsstufe der mittelalterlichen Philosophie anerkannt werden.

Der Geist hatte jetzt die Einsicht gewonnen, daß, ob auch in ihm zwischen Glauben und schauendem Wissen keine Differenz zu bestehen brauche, sein dialektisches, mithin wissenschaftliches Wissen gleichwohl niemals den Glaubensinhalt vollständig zu bewältigen vermöge, eine adäquate Glaubenswis-

senschaft daher auch gar nicht angestrebt werden müsse. An diese Einsicht schloß sich aber auch die Anerkenntniß, daß in der christlichen Lehre selbst nächst einem aller Begreiflichkeit entrückten, nur contemplativ erfaßbaren Elemente auch ein völlig rationaler Inhalt gegeben sei, welcher sie nicht nur der wissenschaftlichen Betrachtung zugänglich macht, sondern ihr sogar unterwirft, und worin der Glaube sich vom Wissen eben so bestimmbar erweist, als er in jenem übervernünftigen Elemente sich das Wissen unterordnet. So sonderten sich in der Intelligenz des Zeitalters eine spekulative und eine contemplative Theologie von einander, mit der Tendenz jedoch sich gegenseitig zu ergänzen, und eben hierin jene Wechselbestimmung von Glauben und Wissen darzustellen, in welcher sich die Philosophie der christlichen Idee vollenden sollte. Die Geistesarbeit, welche dieses Bewußtsein aussprach und zu gediegenen Resultaten brachte, bildete die dritte scholastische Entwicklungsperiode, die ihren Höhenpunkt in Thomas von Aquino erreichte.

Thomas, unstreitig einer der größten philosophischen Genien, welche die Geschichte aufzuzeigen hat, muß als der Vollender der speculativen oder rationalen Theologie des Mittelalters betrachtet werden. Nicht daß er etwa das contemplative Wissen des Göttlichen ignorirt, oder seine wesentliche Bedeutung in der christlichen Intelligenz verkannt hätte: er selbst wies vielmehr die Nothwendigkeit desselben nach. Der Zweck, sagt er, zu welchem Gott den Menschen geordnet hat, ist ein alle Begreiflichkeit übersteigender: nämlich Gott selbst; damit nun der Mensch sich in seinen Bestrebungen auf solchen Zweck hinrichten könne, mußte ihm derselbe bekannt werden, und so war es zu seinem Heil nothwendig, daß ihm durch göttliche Offenbarung manches seiner Vernunftkraft unerfaßbares mitgetheilt würde, wodurch sich seine vernünftige oder philosophische Got-

teserkenntniß zu vervollständigen hatte. Thomas selbst erklärte demgemäß, daß die Theologie auf Prinzipien einer höheren, Gott eigenthümlichen Wissenschaft zurückgehe; in seinen Arbeiten indeß blieb er vorzugsweise dem von der Vernunft beherrschbaren Theile der Gotteswissenschaft zugewandt, und hier hat er die tiefste und umfassendste Darstellung der spekulativen Erkenntniß gegeben, welcher der mittelalterliche Geist überhaupt fähig war. Können wir auch nicht von fern daran denken, hier ein nur einigermaßen vollständiges Bild von seinen philosophischen Leistungen zu entwerfen, so müssen doch die wesentlichsten Lineamente desselben angegeben werden; zuvor jedoch noch eine Bemerkung über die Stellung des Thomas zu Aristoteles.

Wenn in der ersten Periode der Scholastik die logischen Bücher des Stagiriten die philosophische Vorschule gebildet hatten, so waren während der Fortentwicklung der christlichen Speculation die inzwischen immer zugänglicher gewordenen physischen und metaphysischen Schriften desselben zu bildendem Einfluß gelangt. Daß man aber deshalb nicht sagen dürfe, das Mittelalter verdanke dem zufälligen Umstande einer genauern Bekanntschaft mit den genannten Schriften seine Metaphysik, stellt sich schon aus dem in allem Vorstehenden vom Entwicklungsgang der scholastischen Philosophie angegebenen von selbst heraus. Die mit Anselmus begonnene, sicherlich aus geistiger Ursprünglichkeit hervorgegangene Denkbewegung hatte consequent zu wissenschaftlicher Sonderung des contemplativen Elements in der Gotteserkenntniß vom rationalen Inhalt derselben geführt. Unmittelbar hierin war nicht nur die Möglichkeit eines lediglich aus der natürlichen Denkkraft sich entfaltenden, also rein metaphysischen Wissens des Göttlichen anerkannt, sondern auch der Impuls zur Aufstellung eines solchen Wissens gegeben. Der

philoſophirende Geiſt ſelbſt war alſo im ſtettigen Fortgang ſeiner Entwicklung zum Standpunkt der Metaphyſik gelangt, und zur Ausführung deſſelben gedrängt. Erſt hieraus erklärt ſich das tiefere Intereſſe des Zeitalters für jene ſpekulativen Bücher des Ariſtoteles, von welchen gleichwohl außer einigen allgemeinen Begriffsbeſtimmungen, wie ſie zum Theil auch die neuere Philoſophie feſtgehalten hat, nichts in die ſcholaſtiſche, weſentlich aus dem chriſtlichen Gedanken herausgebildete Metaphyſik überging. Abgeſehen von den bereits aus den logiſchen Schriften bekannten und längſt ſchon Gemeingut gewordenen ontologiſchen Kategorien beſchränkt ſich denn auch wirklich bei Thomas, obſchon derſelbe in der Argumentation häufig auf Ausſprüche des Ariſtoteles zurückgeht, das was er ſich von dieſem in ſeiner Spekulation angeeignet hat, im Weſentlichen auf die bekannten vier Cauſalmomente, Materie, Form, Thätigkeit und Zweck, wozu man allenfalls noch einige pſychologiſche Beſtimmungen, z. B. die Unterſcheidung zwiſchen thätigem und leidendem Verſtand rechnen kann. — Dies vorausgeſchickt, laſſen wir den Aquinaten ſich folgendermaßen ausſprechen.

Daß Gott exiſtirt, iſt für denjenigen, der ſeinen Begriff denkt, an ſich ſelbſt gewiß; weil, wie ſchon Anſelmus gezeigt, die Exiſtenz in dem Begriff Gottes unmittelbar enthalten, und der Satz „Gott iſt ſeiend" ein identiſcher iſt. Da jedoch eben dieſer Begriff ſebſt ſeinem Inhalte nach unſerm Denken nicht ſofort gegenwärtig iſt, denn das Wiſſen, was Gott ſei, iſt in uns nicht unmittelbar vorhanden, ſondern durch das Bewußtſein der göttlichen Machterweiſungen vermittelt, ſo müſſen wir uns das Daſein Gottes, obſchon an ſich ſelbſt das Gewiſſeſte, durch das minder gewiſſe, uns aber bekanntere erweiſen, indem wir zunächſt durch dies Bekanntere als den Effekt Gottes uns ſeinen Begriff bilden. Solcher Beweiſe kann es nun viele geben,

hier mögen nur einige angeführt werden. Die Welt bietet zuvörderst eine Reihe wirkender Ursachen dar; diese kann jedoch nicht ins Unendliche fortgehen, weil der Begriff der Reihe an sich selbst der des Fortgangs von einem Ersten durch Mittleres zu einem Letzten ist, gleichviel ob das Mittlere durch ein, oder durch viele Glieder ausgedrückt wird; in einer ins Unendliche gehenden Reihe aber gäbe es weder ein Erstes, noch ein Letztes, mithin auch kein Mittleres, und die Reihe selbst wäre somit gar nicht vorhanden. Die thatsächlich bestehende Causalreihe kann daher nur eine endliche sein, und so giebt es nothwendig eine erste wirkende Ursache für alle in der Welt manifesten Wirkungen, und diese Ursache nennen wir Gott. — Die Welt enthält ferner Dinge, die auch nicht-sein können; dasjenige aber, dessen Nichtsein möglich ist, muß auch irgend einmal nicht gewesen sein. Wäre nun nichts Andres wirklich, als was die Möglichkeit nicht zu sein zuläßt, so müßte einmal schlechthin Nichts gewesen sein, und folglich würde auch jetzt noch Nichts sein; es muß daher ein Wirkliches gedacht werden, das die Möglichkeit, nicht zu sein, ausschließt, an sich selbst also ein Nothwendiges ist, und zwar ein solches, das keinen Grund seiner Nothwendigkeit in einem Andern hat. Dieses an sich Nothwendige, das zugleich die Ursache alles Nichtnothwendigen, so wie alles blos Möglichen ist, heißt Gott. — Die Weltwesen bilden demnächst auch eine Stufenreihe, indem sie Güte, Wahrheit, Realität, und noch viele sonstige Vollkommenheiten in sich nach bestimmten und sehr verschiedenen Graden aufzeigen. Eine solche Stufenleiter ist nun an sich selbst die Annäherung an ein Höchstes, weiset darauf hin und hat ihren Grund an ihm; es existirt also ein absolutes Wahre, Gute, Reale, welches die Ursache aller in den Dingen sich ausdrückenden Realitätsgrade ist, und dieses höchste Reale ist

Gott. — Endlich sehen wir im Naturlaufe viele der Erkenntnißkraft ermangelnde Körperwesen auf zweckmäßige, ihr Wohlbefinden fördernde Weise wirken; ihre Wirksamkeit ist daher keine blindzufällige, sondern eine planmäßig und absichtlich auf den Zweck gerichtete. Absicht jedoch ist nur in einem denkenden und erkennenden Wesen; da nun jene Naturdinge keine solche Wesen sind, so giebt es nothwendig außer der Natur eine Intelligenz, von welcher alle natürlichen Dinge zu dem ihnen vorgesteckten Ziele hingelenkt und geleitet werden. Diese die Natur regierende Intelligenz aber nennen wir Gott.

Alle diese Beweise haben dies mit einander gemein, daß sie zuvörderst den Begriff Gottes erörtern, uud erst aus der bestimmtern Angabe dessen, was Gott ist, sein Dasein folgern. Den in ihnen enthaltenen Begriffsbestimmungen gemäß ist nun Gott als die erste, in sich nothwendige, absolut reale und intelligente Welturſache zu denken. Es ist hiermit eine Definition Gottes ausgesprochen, deren Inhalt sich noch vielfach näher entwickeln läßt. So z. B. liegt in der Aussage, Gott sei absolut real, schon unmittelbar, daß Sein und Wesen in ihm identisch sind, oder daß das Sein selbst sein Wesen ist; Gott ist daher reine Wirklichkeit, die nicht erst aus einem Möglichen folgt, sondern vielmehr aller Möglichkeit als deren Princip vorangeht. — Müssen nun die natürlichen Dinge als mögliche vorhanden sein, ehe sie wirklich werden, und empfängt ihr mögliches Sein oder ihre Materie die Wirklichkeit erst kraft der Mittheilung der Form, so daß sie nothwendig als aus Materie und Form zusammengesetzte Substanzen existiren, so erhellt dagegen, daß Gott, da er reine, voraussetzungslose Wirklichkeit ist, ohne alle Materialität, mithin auch ohne Zusammensetzung gedacht werden muß; er ist also einfache Form, und als solche unveränderliche Substanz. —

Da man ferner unter Vollkommenheit eines Dinges nichts andres als den Grad seiner Realität versteht, und Etwas in dem Grade vollkommen ist, als es Wirklichkeit hat, so ist Gott als die reine Wirklichkeit auch absolut vollkommen. Nun wird das Vollkommene auch als das Begehrenswerthe gedacht, und in sofern das Gute genannt; wie denn auch eben deswegen zwischen dem Guten und der Wirklichkeit kein Unterschied besteht, und ein Ding in dem Maaße gut ist, als es Sein hat, auch sein Streben nach dem Guten ein Begehren des Seins ist. Demgemäß ist Gott als absolutes Sein auch das absolut begehrenswerthe Ziel jedes möglichen Strebens, und so ist er das höchste Gut. — So weit vermag man sich das göttliche Wesen aus dem Begriff der absoluten Realität näher zu entwickeln.

Es hat sich aber auch ergeben, daß Gott als Intelligenz gedacht werden müsse, und hierdurch erweitert sich jene Entwicklung. Als Intelligenz nämlich ist Gott denkend und wollend oder vielmehr actuales Denken und Wollen der Realität; er ist daher Sichdenken und Sichwollen. Da man nun das Reale, inwiefern dasselbe im Denken ist, Wahrheit nennt, so ist Gott als Sichdenken absolute Wahrheit. Im Sichwollen dagegen ist Gott seine Selbstbestättigung als vollkommensten Willensobjektes, mithin als höchsten Gutes und absoluten Zweckes für jegliches Streben. Indem also Gott sich will, will er sich als Zweck; aber nicht für sich, denn er braucht nicht nach sich zu streben, sondern für Andres; kraft seines Sichwollens will er somit auch Andres, das an ihm seinen Zweck habe, und dem er seine Realität mittheile. Da nun die Neigung, das Gute, das man besitzt, mitzutheilen, Güte heißt, so ist Gott, welcher schon als absolute Realität das höchste Gut ist, in seinem Sichwollen, als dem Motive zur Mittei-

lung des höchsten Gutes, zugleich die höchste Güte. — Hiermit hat sich der Begriff Gottes als erster Weltursache näher bestimmt. Gott ist nämlich nicht als nothwendige Naturursache der Welt zu denken; seine Causalität geht vielmehr rein auf sein Wollen, inwiefern dasselbe wesentlich Güte (Sichmittheilenwollen) ist, zurück, und ist darum ein freies Schaffen; daher man auch mit Recht sagt, daß die Creatur Gottes Güte offenbare.

Wie aus Gottes Sichwollen sein schöpferisches Wollen eines Andern folgt, so geht auch aus seinem Sichdenken ein schöpferisches Denken dieses Andern hervor. Unmittelbar darin nämlich, daß Gott die Mittheilung seines Wesens will, denkt er auch sein Wesen unter der Gestalt der Mittheilbarkeit, und dieses Denken ist an sich selbst die Erzeugung der Idee der Creatur, oder die Schöpfung der Welt im göttlichen Verstande. In näherer Bestimmtheit ist nun die Weltidee folgendermaßen zu erfassen.

Die Kreatur ist ihrem allgemeinen Begriffe nach mitgetheilte Realität; als mitgetheilt ist sie von Gott absolut verschieden, denn Gott ist alles, was er ist, auf schlechthin ursprüngliche Weise; in wiefern die Kreatur aber Realität ist, enthält sie göttliches Wesen, denn Gott ist alle Realität. In und mit dem Verschiedensein von Gott zugleich besteht also auch eine Gleichheit mit Gott im Geschöpfe; das allgemeine Wesen der Kreatur muß daher als Gottähnlichkeit bestimmt werden. In wiefern also Gott sich selbst als mittheilbar denkt, denkt er sein Wesen als sich verähnlichend in einem Andern; eben dieses Denken ist das schöpferische: denn Gott bringt darin seine Aehnlichkeit hervor, und diese Aehnlichkeit selbst ist die Weltidee. Nun liegt es aber im Begriff der Aehnlichkeit überhaupt das Mehr und Weniger zu enthalten, und Grade zu haben;

denn Gleichheit und Ungleichheit müssen sich in ihr quantitativ beschränken, und sind an ein Maaß gebunden. Die Weltidee ist darum an sich selbst zugleich die Idee solches Maaßes, und enthält folglich alle möglichen Grade der Verähnlichung; oder mit andern Worten: Gott erkennt in seinem schöpferischen Denken sein Wesen nach allen möglichen Formen und Maaßen der Mittheilbarkeit. Eine jede solche Form ist die Idee eines besondern Geschöpfes, und so ist die Weltidee in sich selbst eine Vielheit von Ideen, die gleichwohl eine Einheit ausdrücken, in sofern sie in ihrer Gesammtheit den möglichst höchsten Grad der Aehnlichkeit mit Gott, die vollkommenste Nachahmung des göttlichen Wesens in der Kreatur darstellen. Daß das Geschöpf solche Aehnlichkeit in vollkommenstem Maaße enthalte, erfordert die Güte Gottes; daher offenbart auch der Zusammenhang aller besondern Kreaturen, worin die in ihnen ausgedrückten verschiedenen Maaße der Realität einander gegenseitig zum höchsten Maaße ergänzen, d. i. die Weltordnung, am aller unmittelbarsten die Güte Gottes. So bringt denn Gott in seinem schöpferischen Denken die Idee der Kreatur als eine Totalität vieler besonderer, nach Maaß und Ordnung unter einander zusammenhängender Ideen hervor; und diese Totalität ist die Musterwelt im göttlichen Verstande, deren substanzielles Abbild sein sich vollbringender Wille in einem absoluten Schöpfungsakt als reale Welt aus sich entläßt.

Betrachten wir jetzt das Wesen der realen Welt näher, so leuchtet zuförderst ein, daß, wie sie im Ganzen der Ausdruck der göttlichen Wahrheit und Güte (seines Denkens und Wollens) ist, so auch jedes einzelne Weltwesen wahr und gut ist, in so weit es Realität enthält. Sofern ihm jedoch die Realität nur in bestimmtem und beschränktem Maaße einwohnt, ist es mangelhaft; seine Beschränktheit selbst ist an

ihm ein Mangel des Guten, und da ein solcher Mangel ein Uebel ist, so ist dem einzelnen Geschöpfe, und zwar desto mehr, je beschränkter es ist, auch das Uebel wesentlich. Es zeigt sich hiermit das Uebel als zur Weltordnung gehörend, und geht in sofern auf göttliche Causalität zurück. Erwägt man indeß, daß die verschiedenen Vollkommenheitsstufen in den Weltwesen zur höchsten Vollkommenheit des Weltganzen nothwendig sind, und Gott eben diese höchste Vollkommenheit will, so muß man sagen, daß nur um des Guten willen die göttliche Causalität am einzelnen Geschöpfe das Uebel setzt, indem sie es zugleich am Weltganzen verschwinden läßt; und in wiefern jedes einzelne Geschöpf dem Universum als Theil angehört, ist daher auch an ihm selbst seine Schranke und somit das Uebel aufgehoben: es ist reiner Ausdruck der Güte Gottes.

Was nun die Stufenreihe der Wesen betrifft, so offenbart sich uns dieselbe unmittelbar in der Körperwelt, nämlich in der darin sich darbietenden Mannigfaltigkeit verschiedener, mehr oder minder vollkommener Naturen. Ohne indeß auf diese Mannigfaltigkeit der besondern Körper in der Betrachtung näher einzugehn, muß man auch die Körperwelt im Ganzen als eine bestimmte Vollkommenheitsstufe des Universums erfassen. Ihr allgemeines Wesen besteht nämlich in der Zusammengesetztheit ihrer Substanz; sie ist Materie, welche der Form theilhaft ist. Darum ist sie auch das Reich des Entstehens und Vergehens; denn die Materie oder das mögliche Sein ist eben so an sich der Form beraubt, als sie empfänglich für die Form ist. Beides muß sie offenbaren; daher sie denn eben so oft durch Empfangen der Form ein wirkliches Ding wird, als sie an diesem Dinge sich als Formberaubtheit wieder herstellt, indem sie in eine andere Form übergeht, worin denn jenes Ding vergeht und ein anderes entsteht. Und wie die Körperwelt die vergänglichen

Naturen enthält, ist sie auch das Reich der Veränderungen, welche sich theils nothwendig nach fest geordneten Naturgesetzen, theils bloß thatsächlich oder aus zufälligen Ursachen vollbringen.

Nächst der Körperwelt finden wir aber auch uns selbst als Seelen vor. Nun kann die menschliche Seele, in wiefern sie eine denkende und wollende ist, nicht zur Körperwelt gehören; denn das körperliche Wesen schließt die Intelligenz aus; sie ist daher auch nicht aus Materie und Form zusammengesetzt, sondern einfache substanziell existirende Form, und als solche ein unvergängliches Wesen. Die menschlichen Seelen bilden demnach eine höhere Stufe im Universum als die Körperwelt, denn sie sind gottähnlicher als diese; aber sie sind die höchste Stufe nicht. Denn obschon intelligente Wesen, haben sie doch darin eine beschränkte Erkenntnißkraft, daß sie die Wahrheit nicht unmittelbar in und durch sich, sondern erst mittelst der Dinge erkennen, und daher ehe sie denken schon empfinden müssen; wonach sie denn nicht bloß als reine Formen in sich selbst subsistiren, sondern zugleich die Formen bestimmter, ihrer Empfindungskraft gemäß organisirter, und durch sie zu lebendiger Wirklichkeit gelangender Körper konstituiren.

Da nun aber die Tendenz der Weltordnung die höchste Verähnlichung mit Gott ist, die Wirkung jedoch ihrer Ursache dann am ähnlichsten ist, wenn sie deren Wirksamkeit selbst in sich abbildet: so ist es vernunftgemäß, eine Region von Wesen als zur Schöpfung gehörig anzunehmen, welche in ihrer Natur auch die Wirkungsweise des Schöpfers ausdrücken, also sich lediglich als denkend und wollend verhalten, somit reine Intelligenzen oder Geister sind. Und diese Voraussetzung der Vernunft wird dann auch in der christlichen Lehre, also durch die göttliche Offenbarung bestätigt. Es gehört zum Universum eine von allem Körperlichen schlechthin geschiedene Geisterwelt,

die eine eben solche Mannigfaltigkeit von Vollkommenheitsstufen in den von ihr umfaßten besondern Wesen aussprechen muß, als die Körperwelt in ihrem Reiche aufzeigt; ja eine viel größere noch, weil es der göttlichen Güte gemäß ist, die vollkommneren Geschöpfe im Universum auch der Zahl nach prävaliren zu lassen. Sind nun die reinen Geister an Vollkommenheitsgraden vielfach von einander verschieden, so haben sie doch im Vergleiche mit den Körpern und menschlichen Seelen die gemeinsame Natur der höchsten Gottähnlichkeit; denn sie sind wie Gott reine Formen, die in sich selbst subsistiren, im Denken und Wollen leben, und eben darin auch unmittelbar die absolute Wahrheit erkennen und das höchste Gut erreichen.

Nehmen wir, nachdem sich uns die Vollkommenheitsgrade, welche die Weltordnung erheischt, im Allgemeinen in den drei großen Weltstufen der körperlichen Natur, der menschlichen Seelen und des Geisterreichs herausgestellt haben, die Betrachtung der menschlichen Seele nochmals auf, so zeigt sie sich uns wesentlich als die Mitte zwischen der Körperregion und der Geisterwelt. Sie gehört darum auch beiden an, und ist eben so als das vollkommenste Naturwesen wie als der niedrigste Geist zu bezeichnen. Inwiefern sie substanziale Form, d. i. denkende und wollende Intelligenz ist, hat sie zwar einerlei Wesen mit den höhern Geistern, und auch einerlei Bestimmung mit ihnen, nämlich Gott im Denken als absolute Wahrheit, und im Wollen als höchstes Gut zu ergreifen: einem körperlichen Wesen jedoch als dessen Formprinzip angehörend, vermag sie nicht jenes Ergreifen Gottes auf unmittelbare Weise auszuüben, sondern muß dasselbe sich durch ein Erkennen der Dinge und ein auf besondere Zwecke sich richtendes Handeln vermitteln. Hierbei ist sie, was das Erkennen betrifft, zwar von den ihrer

Denkkraft einwohnenden Prinzipien der Wahrheit innerlich bestimmt und geleitet; doch muß sie sich diese erst an den Dingen und mittelst derselben entwickeln. Denn ihr Denken tritt nicht, wie das der höhern Geister, schon ganz unmittelbar als Maaßstab für die Wahrheit der Dinge auf, sondern muß zunächst seine Wahrheit an den Dingen messen, und erringt erst im Verfolge des sich entwickelnden Erkennens, indem es sich zum Wissen der Prinzipien, d. h. zur Metaphysik erhebt, jenes höhere und göttlichere Verhalten, darin es seiner inneren Wahrheit schlechthin gewiß, die Wahrheit der Dinge als das minder gewisse an seinen Begriffen mißt und bestimmt.

Nicht anders verhält sich die Seele im Handeln; ihr darin sich bethätigendes Wollen ist zwar schon ganz ursprünglich auf das höchste Gut als absoluten Zweck bezogen, muß aber diese wesentliche Beziehung erst mittelst seiner Richtung auf endliche Güter und Zwecke zur Entwicklung bringen. Bestimmt nun auch der Wille in der Richtung auf das Endliche sich seine Zwecke selbst, und steht ihm hier die Wahl zu, so gilt doch der absolute Zweck nicht erst in Folge beliebiger Wahl, sondern mit Nothwendigkeit. Sofern man demnach die Macht zu wählen Freiheit nennt, ist der Wille in seiner Beziehung zum Endzweck nicht frei. Heißt aber andrerseits Nichtfreisein so viel als Gezwungensein, so widerstreitet es dem Wesen des Willen; denn Zwang hebt das Wollen in seinem Begriffe auf. Der den Willen bestimmende nothwendige Zweck kann ihn daher nur als Gesetz bewegen, das seine Vollziehung fordert, aber nicht wie ein Naturgesetz erzwingt, und so, ob auch die Wahl ausschließend, sie doch nicht aufhebt. Auf diese Weise ist der Wille durch das ihm die Richtung vorschreibende Prinzip des Guten gebunden, und bleibt doch zugleich wahlfrei; kraft solcher Freiheit vermag aber auch der Mensch seine besonderen

Zwecke auf entgegengesetzte Art zu bestimmen, nämlich entweder so, daß sie mit seinem absoluten Zwecke einstimmig sind, und sich eben nur als Mittel zu ihm verhalten, oder so, daß sie demselben widerstreiten und von ihm abführen; und so sind denn auch die aus der Wahl folgenden Handlungen dem Prinzip des Guten entweder gemäß oder ungemäß, d. h. entweder gut oder übel. Die üble Handlung jedoch ist, weil aus der Wahl hervorgehend, eine Verschuldung; somit giebt es nächst dem bereits besprochenen, in der Beschränktheit des Geschöpfes bestehenden Uebel auch noch ein andres, das die Schuld des freien Wesens ist — das eigentliche Böse.

Das Böse, welches direct wider Gottes Willen ist, kann nicht durch seinen Willen sein; Gott ist nicht Ursache des Bösen. Dessen Vorhandensein in der Welt geht daher nur in sofern auf göttliche Causalität zurück, als die von Gott beabsichtigte höchste Vollkommenheit der Welt auch das Dasein freier Wesen, welche aus Wahl vom Guten abweichen könnten, als eine bestimmte Vollkommenheitsstufe in der Weltordnung erheischte; insoweit ist aber die Möglichkeit des Bösen selbst ein Gutes. So wie jedoch diese Möglichkeit durch unrichtiges Handeln in Wirklichkeit übergeht, hat das Böse seine Ursache allein im Handelnden selbst, und Gott will es nicht allein nicht, sondern läßt es auch an der bösen Handlung offenbar werden, daß er sie nicht will, indem er ihr, die ein übles Wirken ist, auch ein übles Dasein als Strafe folgen läßt. Das Uebel der Strafe, (die Entziehung natürlicher und geistiger Güter,) welches Gott als Folge des Uebels der Schuld eintreten läßt, geht denn allerdings auf göttliche Causalität zurück, ist aber auch ein Gutes, eine Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes. Uebrigens kann sich der schuldige Mensch wieder zum Guten wenden; denn wiewohl in ihm durch die Uebung des Bösen die Kraft zum Gu-

ten abnimmt, kann das Gute, das sein Wesen ausmacht, doch durch das Böse nie ganz aufgehoben werden, weil damit zugleich das Böse selbst aufgehoben wäre. Es ist nämlich dasselbe an sich Nichts, und hat nur am Guten ein privatives Sein; daher es denn auch kein rein böses Wesen geben kann, denn es müßte ein solches ja dann doch überhaupt ein Wesen sein, und eben dieses selbst wäre an ihm schon ein Gutes.

Wie nun die menschliche Seele als denkende die höchsten Prinzipien der Wahrheit unverlierbar besitzt, und sie im actualen Erkennen der Dinge sich zum Begriffe bringt, so trägt sie als wollende das Prinzip des Guten auf unveräußerliche Weise in sich, und wird sich desselben in den besondern Handlungen bewußt. Dieses Bewußtsein tritt unmittelbar als Gewissen auf, als ein praktisches Urtheil nämlich, das sich bei Entschließungen warnend oder antreibend, nach vollbrachter That anklagend oder rechtfertigend ausspricht; in weiterer Entwicklung aber gestaltet sie sich zur Sittenlehre, welche das natürliche Moralgesetz heißt, und für die handelnde Seele eben so schlechthin gewiß ist, wie die Metaphysik für die erkennende.

Auf diese Weise hat Gottes Güte dafür gesorgt, daß die menschlichen Seelen nicht minder als die höheren Geister, wenn auch nicht so unmittelbar wie diese, die höchste Wahrheit und das höchste Gut, mit einem Worte also Gott selbst erreichen, und so der vollkommensten Seligkeit theilhaft werden können. — Wie Gott die Menschen diesem Ziele vermöge seiner zur Weltordnung noch hinzutretenden Gnadenoffenbarung selbst entgegenführt — dieß zu betrachten liegt nicht mehr in den Grenzen des bloß aus natürlicher Erkenntnißkraft sich entwickelnden Gotteswissens. Die Theologie der Offenbarung vermag hier allein genügende Auskunft zu geben, und muß jenes blos rationale Wissen ergänzen; denn ihr ist die Kraft verliehen, sich zur Er-

faſſung des göttlichen Weſens, auch in wiefern daſſelbe durch die Welt nicht offenbar wird, zu erheben. Während daher die natürliche Vernunft des Menſchen Gottes Sichdenken und Sichwollen nur in ſoweit erkennt, als daſſelbe zugleich ſchöpferiſches Denken und Wollen eines Andern iſt, bringt die Offenbarungstheologie zu der höheren Frage vor, wie Gott in ſeinem Sichdenken und Wollen in und für ſich ſelber ſei; die Trinitätslehre iſt die Antwort auf dieſe Frage: eine Lehre, welche die Vernunft ohne Offenbarung nicht finden, und ohne Glauben nicht faſſen kann. An dieſe Lehre knüpft ſich dann weiter die der chriſtlichen Heilsordnung.

Nachdem hiermit das eigenthümliche Weſen der Seele näher bezeichnet worden, möge noch ein wichtiger Unterſchied zwiſchen dem Geiſterreich und der Körperwelt hervorgehoben werden, welcher daraus folgt, daß die Geiſtformen an ſich ſelbſt ſubſtanziell ſind, die Körperformen dagegen erſt in der Verbindung mit der Materie zur Subſtanzialität gelangen. Erwägt man nämlich, daß alle Formen an ſich nichts Andres als die in Gottes ſchöpferiſchem Denken ſich ſpecificirende Weltidee ausdrücken, und daher nur beſondere Arten dieſer Idee ſind, ſo muß man ihnen auch die der Art überhaupt weſentliche Allgemeinheit zu erkennen; alle Formen haben mithin als Ideen die Univerſalität des Gedanken. Sofern jedoch in der Geiſterwelt die Formen ſelbſt Subſtanzen ſind, iſt auch die in einer jeden vorhandene Gedankeneinheit eine ſubſtanzielle, alſo Einzelheit. Jedes geiſtige Weſen (auch die menſchliche Seele) iſt demnach Einzelnes und Allgemeines in untrennbarer Einheit, oder mit andern Worten: eine Art, welche in abſoluter Singularität wirklich iſt; woraus denn weiter folgt, daß im Geiſterreiche ſo viele Arten als Individuen ſein müſſen, und es darin nicht zwei Geiſter von einerlei Art geben könne. — Anders dagegen

verhält es sich in der Körperwelt. Die Formen, die in ihr die Natur der Dinge bilden, sind zwar gleichfalls wesentlich allgemein; da sie jedoch nicht für sich allein die Substanz der Dinge constituiren, so machen sie wohl die Einheit derselben, aber nicht ihre Einzelheit aus. Hier also fallen Allgemeinheit und Singularität nicht schlechthin in Eins zusammen; denn die Einzelheit ist hier in der Zusammensetzung von Materie und Form gegeben, die Allgemeinheit aber drückt sich blos an der Form aus. Jedes Naturding ist daher wohl ein Allgemeines, nämlich eine bestimmte Art der Wesenheit, jedoch nur in wiefern an ihm die Form allein aufgefaßt, und von der Materie abstrahirt wird; so gefaßt ist es aber auch nicht das wirkliche, sondern das abstrakte Ding. Alle Arten und Gattungen, und überhaupt die Begriffe der Naturwesen sind also abstrakte Dinge, welche in ihrer Allgemeinheit zwar die Wahrheit der concreten enthalten, für sich allein aber der Wirklichkeit ermangeln; nur in wiefern sie als Formen der Materie einwohnen, haben sie Wirklichkeit und damit zugleich substanzielle Einzelheit. Nun ist die Materie an sich selbst schlechthin unbestimmt, alles Maaßes und aller Begränzung entbehrend; durch Aufnahme der Form wird sie aber ein Begränztes und Gemessenes; daher sind auch die materiellen Dinge sowohl ihrer Substanz als ihrem Dasein nach an ein gewisses Maaß gebunden, und erfüllen einen bestimmten Raum und eine bestimmte Zeit — jedes wirkliche Naturding ist in der Determination des Hier und Jetzt, und nur inwiefern es darin ist, ist es ein Individuum. Es sind aber das Hier und das Jetzt in sich selbst unendlich vielfach; daher auch das Sein der Form in der Materie eine unendliche Vervielfältigung im Hier und Jetzt zuläßt; wodurch es denn begreiflich wird, wie in der Körperwelt jede Form oder Art in einer Vielheit von Individuen wirklich sein

kann, ohne daß damit die Art selbst in ihrer Formeinheit sich vervielfältige. Während also in der Geisterwelt das Allgemeine an sich selbst concret, und folglich zugleich Individuum ist, jede Vielheit innerhalb einer Art mithin ausgeschlossen wird, existirt in der Körperwelt das Allgemeine, weil es für sich allein nur abstrakt ist, in einer Vielheit von Individuen. Das Princip solcher Individuation aber ist die nothwendige Umgränzung und Abmessung der Materie nach dem Hier und Jetzt.

Ein wie unvollständiges Bild von der tiefsinnigen und inhaltsreichen Philosophie des Thomas von Aquino das Vorstehende auch giebt, vermag es doch das, worauf es hier allein ankömmt, hinreichend hervortreten zu lassen. Wenn nämlich im Eingange dieses Abschnittes das Auftreten der Scholastik als das Spekulativwerden des christlichen Bewußtseins bezeichnet wurde, so zeigt sich in der Geistesthat des Thomas dieses Bewußtsein zu völlig durchgebildeter Spekulation gelangt. Ein eigenthümliches, mit wissenschaftlicher Consequenz und Schärfe sich gliederndes Gedankensystem steht vor uns, das nicht minder als die antike Philosophie aus der produktiven Kraft der denkenden Vernunft hervorgegangen, seinem ganzen Geiste nach doch jener Philosophie entgegengesetzt ist, weil sich sein Leben nicht an der Natur, sondern an der christlichen Idee entzündet hat, und seine primitive Wahrheit nicht die Immanenz, sondern die Außerweltlichkeit Gottes ist. Dieses System des christlichen Theismus, eine eben so kühne Gedankenschöpfung als der vorchristliche Pantheismus, und das wesentliche Gegenstück zu demselben, hat nun Thomas so umfassend und vollständig durchgeführt, daß er der folgenden Zeit in dieser Region nur wenig

zu thun übrig ließ und noch heute ein unerschöpflicher Quell der Belehrung ist, wie er bereits dem Leibnitz seine Theodicee eingegeben hat.

Die Arbeit des Thomas ist der Gipfelpunkt der Scholastik, sein Theismus ihr höchstes Resultat. Blickt man von ihm aus auf ihre Entwicklung zurück, so zeigt sich folgendes. Das spekulative Denken war zuvörderst in den dogmatischen Stoff mit der Tendenz ihn sich zu assimiliren eingedrungen; was sich kraft dieser Assimilation zunächst erzeugte, drückte die unmittelbare Einheit von Philosophie und Theologie aus. Das hierin sich bezeichnende erste scholastische Entwicklungsstadium mußte indeß vorübergehen; denn eben jene unmittelbare Einheit hatte keinen Bestand. Die Lehre und das begreifende Wissen derselben offenbarten ihren Unterschied und traten als zwei Geister auseinander; oder mit andern Worten: im Denken selbst trennten sich das theologische und das philosophische Bewußtsein, und konnten nur noch für einander, d. h. in einander reflektirt, aber nicht unmittelbar Eins sein. In der sich völlig herausarbeitenden Sonderung des objektiven Geistes der Lehre und des subjektiven Geistes des Erkennens, an welche sich die Forderung der Reflexion beider in einander knüpfte, vollbrachte die Scholastik ihr zweites Entwicklungsstadium. Das dritte konnte daher nur die Vollziehung der genannten Forderung enthalten; eben diese Vollziehung aber spricht sich vollständig in der Produktion des Thomas aus. Philosophie und Theologie behaupten in ihr ein selbständiges Sein gegen einander. Die Theologie enthält ein göttliches, vom Begriff nicht zu bewältigendes Wissen, das die Philosophie, obwohl sie es nicht zu durchdringen vermag, doch als ihre wesentliche Ergänzung anerkennen muß. Dagegen hat auch die Philosophie ein rein aus der natürlichen Kraft der Vernunft entspringendes Reich der Wahrheit, das völlig un-

abhängig von aller außernatürlichen Offenbarung Gottes dem vernünftigen Geiste schon ganz ursprünglich angehört, gleichwohl aber auch von der Theologie als die nothwendige Ergänzung ihres übervernünftigen Inhalts anerkannt werden muß. — Unmittelbar hierin ist aber auch die Vollendung der scholastischen Arbeit überhaupt gesetzt. Denn das mittelst seiner Vertiefung in den christlichen Lehrstoff sich selbst befruchtende Denken hat die empfangene Idee nunmehr als sein ursprüngliches Eigenthum aus sich herausgearbeitet, und im Theismus als christliche Philosophie ausgeboren; eben hierin hat sich die dem christlichen Bewußtsein wesentliche Tendenz, die Einheit des Göttlichen und Menschlichen als eine auch im Denken vollbrachte zu enthalten, erfüllt, und die Scholastik, die ja nur der Ausdruck dieser Tendenz ist, hat ihre Aufgabe gelöst.

In der That war auch die spekulative Produktionskraft des Mittelalters in der Leistung des Thomas von Aquin erschöpft; was nach ihm auf philosophischem Gebiete noch geschah, war theils nur eine speziellere Durchführung einzelner Momente seines Systems, theils unfruchtbar grübelnde, gegen Partikularitäten Bedenken erhebende Kritik, welche zwar zwischen Dominikanern und Franziskanern unerschöpfliches Schulgezänk veranlassen konnte, den in Thomas erreichten philosophischen Standpunkt aber nicht über sich hinauszuführen vermochte. Der wahre Fortgang des geschichtlichen Lebens der Philosophie von Thomas aus lag in der in wachsendem Maaße sich verbreitenden Assimilation seiner Lehre und der dadurch immer allgemeiner werdenden höheren Bildung und wissenschaftlichen Geistesbefreiung. Woraus denn allerdings Interessen hervorgingen, die den Geist der Zeit immer tiefer veränderten, und so allmälig einer neuen Geschichtsperiode entgegen führten. Es genügt für unsern Zweck, diesen Fortgang hier in einigen leichten Zügen zu bezeichnen.

Der Theismus des Thomas zeigte sich nämlich auch darin als die Vollendung der mittelalterlichen Philosophie, daß in ihm jene Stellung, welche die Spekulation bald nach Anselmus zwischen der bloß glaubenden Theologie und dem sinnlichen oder nominalistischen Wissen einnehmen mußte, eine nach beiden Extremen hin wahrhaft vermittelnde geworden war. Wie seine Lehre die menschliche Seele in die Mitte zwischen einer Geisterwelt und der sinnlichen Natur gestellt, und als Beiden angehörend, Beide in sich zusammen bringend charakterisirt hatte, so war seine Philosophie selbst eben nur die Selbstbethätigung der erkennenden Seele als einer solchen lebendigen Mitte. Das Reich der substanziellen Ideen und das Gebiet der abstrakten Begriffe offenbarten sich darin gleich sehr als die Heimath des Geistes, und wie dieser sich von den Ideen aus auf den Fittigen des Glaubens in das Gebiet des Uebervernünftigen aufschwingen durfte, so konnte er auch von den Begriffen aus sich in die Region der sinnlichen Natur hinabsenken und auch in ihr die göttliche Idee erfassen. Beide Richtungen wurden denn auch wirklich eingeschlagen.

Von der in sich nunmehr fest begründeten rationalen Theologie aus wandte sich einerseits das Interesse frommer Gemüther der Betrachtung des übervernünftigen Glaubenselementes zu. Die Contemplationstheorie des Richard von St. Victor, noch spezieller ausgebildet durch Bonaventura, ward in Ausübung gebracht; ein mystisch beschauliches Leben, ein Bemühen der Seele von sich zu lassen und dem unmittelbaren Wirken der göttlichen Erleuchtung Raum zu geben, ließ hier das discursive Erkennen immer mehr in den Hintergrund treten. Und wie diese Richtung, welche ihrer Natur nach vorzugsweise dem praktischen Christenthum zugewandt war, durch ernste, philosophisch gebildete Prediger — wir erinnern hier nur an Tauler —

in die Gemeinde drang, trug sie nicht wenig dazu bei, im Volke eine selbstthätige Frömmigkeit zu entzünden, welche das Ansehen der äußeren guten Werke untergrub, und jenes volle Bewußtsein von der Würde und Freiheit des Christen in den Individuen entwickeln half, das in der Reformation mit so siegreicher Gewalt hervortrat.

Dieser praktischen Richtung gegenüber, machte sich andrerseits auch eine theoretische geltend, die jedoch im Reiche der Idee kein wesentliches Problem mehr findend, sich dem Gebiete des Endlichen zuwandte, und ohne das Bewußtsein der Idee aufzugeben, doch weniger als speculativ-vernünftiges denn als verständiges Erkennen sich manifestirte. Das jetzt zu innerer Berechtigung gelangte Interesse an der Natur gab diesem Erkennen eine Mannigfaltigkeit von Objecten; mathematisches, astronomisches, chemisches Wissen begann den Geist ernstlich zu beschäftigen; und an die größere Orientirung in der Natur knüpfte sich auch eine klarere Ansicht vom geschichtlichen Leben der Zeit, so daß z. B. das immer noch schwankende Verhältniß zwischen der geistlichen und weltlichen Macht Gegenstand theoretischer Untersuchung werden konnte. Ja, so prävalirend wurde das Verstandeserkennen, daß sogar der alte Streit zwischen Nominalismus und Realismus wieder auflebte, ein Streit der, soweit er eine speculative Bedeutung hatte, schon in Thomas geschlichtet war. In der That kann man Thomas mit gleichem Recht Nominalist und Realist nennen; wer wie er alles Seiende seiner Wirklichkeit nach als Individuum, seiner Wahrheit nach als Allgemeines (als göttlichen Gedanken) setzte, dachte nominalistisch und realistisch zugleich, oder hatte vielmehr den Zwiespalt dieser gedoppelten Denkweise in sich getilget. Der wieder auftauchende Streit hatte daher auch gar kein speculatives Motiv, und bekundete bloß das wachsende Verstandesinteresse, mit welchem das von der Idee ge-

sättigte Denken sich dem Reiche unmittelbarer Wirklichkeit hingab. Nur jenes Uebergehen des speculativen in das empirische Wissen sprach sich darin aus, welches immer eintritt, wenn eine große philosophische Entwicklung nach erreichter innerer Vollendung ihren esoterischen Charakter aufgiebt und zum Ferment der allgemeinen Weltbildung wird. — Wie aber das Verstandeswissen in seiner wachsenden Verbreitung der kirchlichen Bevormundung gegenüber den Laien das Bewußtsein ihrer geistigen Mündigkeit geben, und ein wichtiger Hebel für die reformatorische Bewegung werden mußte, leuchtet von selbst ein.

So diente denn auch die scholastische Philosophie, wie früher die griechische, nach vollbrachter innerer Gestaltung der Genesis einer neuen Weltzeit, und erlosch, nachdem diese zur Wirklichkeit gelangt war, ihrer äußeren Erscheinung nach. Ihr Resultat aber, eben so wie das der griechischen Speculation überkam die neue Zeit als Impulse zu einer neuen Geistesentwicklung — vorchristlicher Pantheismus und christlicher Theismus in ihrer Wechselbestimmung wurden die Grundelemente des modernen Weltbewußtseins.

A01
145412Ø

Druck von M. Friedländer in Breslau.

Dem Grafen

Ludwig Yorck von Wartenburg.

Dir, geliebter Freund, sei hiermit ein Werk zugeeignet, das schon in seinem Entstehen Dir angehörte; denn Deine Theilnahme hat es gezeitiget — Deinem treuen Beistand allein verdankte ich, der durch mannichfache Hemmnisse bedrückte, Muße und Muth zu seiner Ausführung. Möge es durch seinen Gehalt die Ehre verdienen, sich einen Namen vorgesetzt zu haben, an dessen Klang sich in der Erinnerung des deutschen Volkes die Morgenröthe seiner Befreiung knüpft; damit es ein würdiges Zeugniß dafür sei, wie der Erbe so edeln Namens in thatkräftiger Förderung der Wissenschaft das Befreiungswerk fortsetzt.

Breslau, am Sonntage nach Ostern 1842.

Braniß.

Inhalt.

	Seite
1. Standpunkt der Auffassung.	3
2. Geschichtliche Voraussetzung der Philosophie.	19
3. Griechische Philosophie.	102
4. Vollendung der alten Geschichte.	307
5. Die christliche Idee.	353
6. Scholastische Philosophie.	401